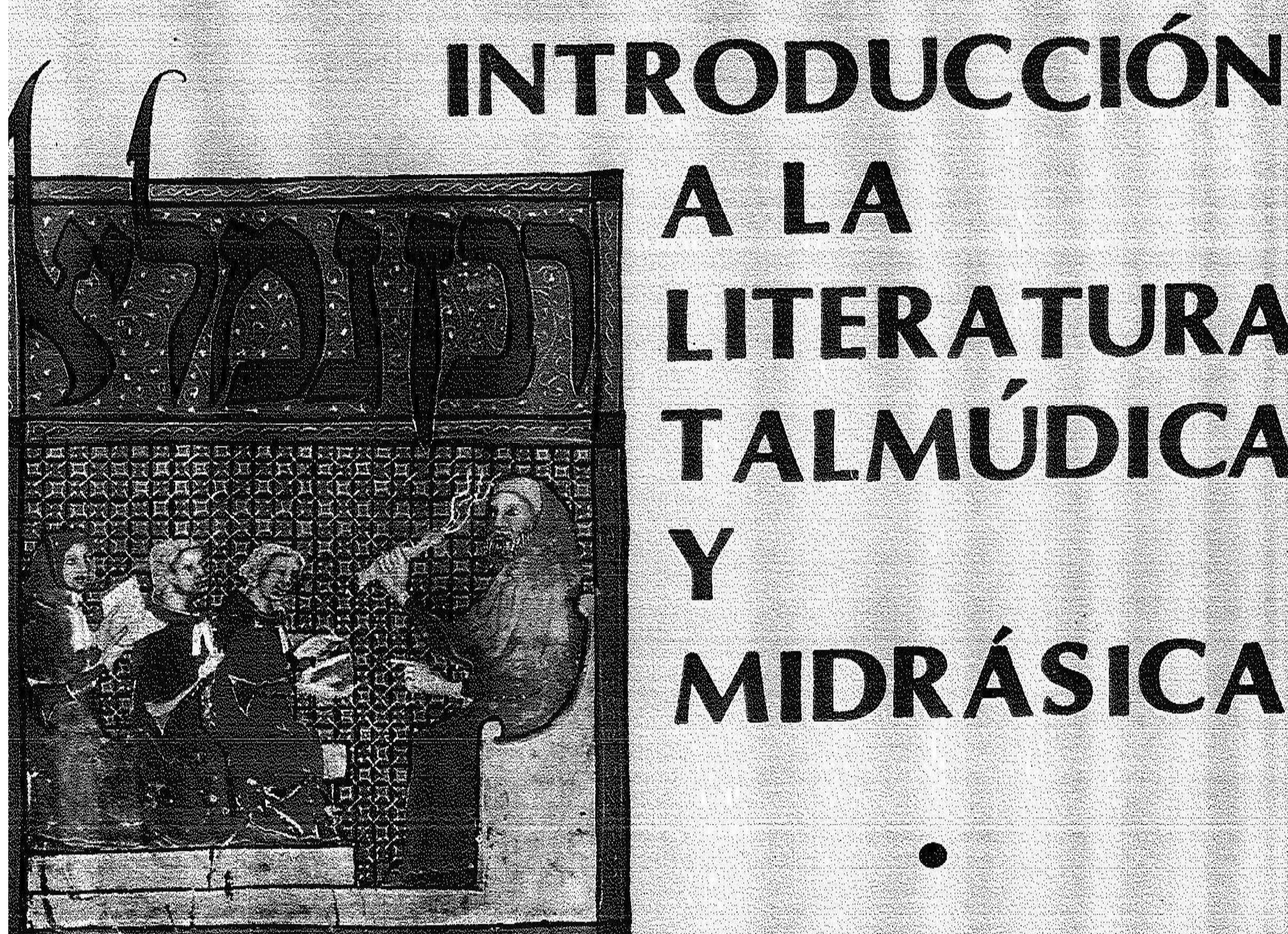
H. L. STRACK - G. STEMBERGER



INTRODUCCIÓN A LA LITERATURA TALMÚDICA Y MIDRÁSICA

Edición Española preparada por

MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ

BIBLIOTECA MIDRÁSICA

INSTITUCIÓN S. JERÓNIMO PARA LA INVESTIGACIÓN BÍBLICA

Biblioteca Midrásica 3

Director: Dr. Miguel Pérez Fernández

H. L. STRACK - G. STEMBERGER

INTRODUCCIÓN A LA LITERATURA TALMÚDICA Y MIDRÁSICA

Edición española preparada por
MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ

Corregida y revisada por
GÜNTER STEMBERGER

VALENCIA
1988

Título Original:

Einleitung in Talmud und Midrasch. 7. völlig neu bearb. Aufl. - München: Beck 1982 (Beck'sche Elementarbücher).

Traductores:

Miguel Pérez Fernández y María Isabel Rodríguez Peralta.

PRINTED IN SPAIN
I.S.B.N.: 84-86067-28-6
DEPOSITO LEGAL: 226 - 1989
Artes Gráficas Soler, S. A. - La Olivereta, 28 - 46018 Valencia

PRESENTACIÓN

La presente traducción española se ha realizado sobre la 7.ª edición alemana de la obra de H. Strack-G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*. Munich 1982. Ya aquella edición fue una reelaboración completa de la primitiva obra de Strack (cfr *infra* prólogo a la 7.ª edición alemana). La actual versión española es también en realidad algo más que una simple traducción: el prof. Stemberger entregó al traductor español más de 500 variaciones al texto de la 7.ª edición, la mayoría notas bibliográficas, precisiones sobre puntos discutidos y algún cambio en la estructura de los párrafos: el mismo profesor Stemberger ha revisado cada uno de los capítulos ya traducidos al castellano y hasta última hora ha añadido observaciones y actualizado la bibliografía. Por mi parte, he introducido la bibliografía española pertinente (en algunos campos verdaderamente importante) y en algunos puntos, tanto para actualización bibliográfica como para una redacción más completa, solicité la colaboración de los especialistas españoles; todos los añadidos y reformulaciones fueron debidamente controlados y aprobados por el Prof. Stemberger. Esta versión española es, pues, una verdadera actualización de la 7.ª edición.

En la transcripción, siguiendo los mismos criterios que usó Stemberger, he procurado simplificar, respetando en las obras citadas la transcripción propia de cada lengua, libro o revista. Probablemente no siempre haya conseguido ser coherente, pero espero que sí claro. Suelo castellanizar los nombres propios, pero el criterio no es inflexible. Conservo los plurales *Midrasim*, *Talmudim*, *Targumim* y algunos otros; el tiempo y el uso dirá si se imponen formas castellanizadas también aquí.

Para algunos capítulos de las Partes I y II conté con la colaboración de la Srta. María Isabel Rodríguez Peralta, traductora diplomada en Alemán: ella hizo un primer esbozo de traducción, a la que yo dí forma definitiva. A lo largo de todo este año de trabajo recibí ayuda y sugerencias de muchos compañeros, a los que desde aquí expreso todo mi agradecimiento. Con este reconocimiento asumo también obviamente la plena responsabilidad sobre la traducción y sus posibles inexactitudes o errores, que espero la crítica ayude a corregir.

Deseo quede constancia de mi agradecimiento personal y de todos los que trabajamos en la Biblioteca Midrásica al Prof. Stemberger, que tan de cerca y tan cariñosamente ha seguido esta versión española de su obra.

MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ

Granada, octubre de 1988

CONTENIDO

Segunda parte: LITERATURA TALMÚDICA

APÉNDICES

SIGLAS Y ABREVIATURAS

PARA los textos bíblicos usamos las abreviaturas usuales en castellano. con la excepción de Qoh por Eclesiastés y Ben Sira por Eclesiástico. Igualmente en las citas de Targum, Qumrán, Apócrifos y otras no muy frecuentes en esta obra nos acomodamos al uso español (cfr. G. Flor Serrano-L. Alonso Schökel, *Diccionario Terminológico de la Ciencia Bíblica*. Madrid 1979)

1. Revistas y colecciones

AcOr	*Acta Orientalia* (Budapestt)
AJSR	*Association for Jewish Studies Review*
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Vol II 19/2, ed. H. Temporini y W. Hasse, Berlín-Nueva York 1979
Archive	*Archive of the New Dictionary of Rabbinical Literature*, Ramat Gan I 1972, II 1974
BhM	*Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim*, ed. A. Jellineck, 6 partes: 1-4 Leipzig 1853-7, 5-6 Viena 1873-7; reimpr. en 2 vols, Jerusalén 1967
Bib	*Biblica*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and Afrivan Studies*
DBS	*Dictionnaire de la Bible. Supplément*
EJ	*Encyclopaedia Judaica*. Jerusalén 1971 (las referencias a la EJ alemana, Berlín 1928-34, van seguidas de la fecha)
EstBib	*Estudios Bíblicos*
FJB	*Frankfurter Judaistische Beiträge*

HR	*History of Religions*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IEJ	*Israel Exploration Journal*
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JE	*Jewish Encyclopedia*
JJS	*Journal for Jewish Studies*
JQR	*Jewish Qarterly Review*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
KS	*Kiryat Sefer*
MEAH	*Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*
MGWJ	*Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*
PAAJR	*Proceedings of the American Academy for Jewish Research*
PL	*Patrologia Latina*
RCatT	*Revista Catalana de Teologia*
REJ	*Revue des Études Juives*
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*
RQ	*Revue de Qumran*
RSR	*Recherches de science religieuse*
SBLSP	*Society of Biblical Literature. Seminar Papers*
SH	*Scripta Hierosolymitana*
ThWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*
VT (S)	*Vetus Testamentum (Supplements)*
WCJS	*World Congress of Jewish Studies*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

2. Textos rabínicos

a) *Misnah, Tosefta y Talmudim*

TB	Talmud de Babilonia
TJ	Talmud de Jerusalén o Palestinense

La Misnah se cita con la abreviatura del Tratado más la indicación numérica de capítulo y halakah (por ej., AZ 1,1): las citas de los Tratados de TB, TJ y Tosefta se hacen con las siglas correspondientes de los Tratados de la Misnah, como a continuación se indica: en las citas del Talmud Palestinense se antepone a la cita correspondiente del Tratado Misnaico la sigla TJ y le sigue la indicación de número de folio y columna del Talmud (por ej., TJ AZ 1,1,39a, donde los dos primeros números indican capítulo y halakah de la Misnah, y el tercero señala número de página y columna de la edición de TJ); en las citas de Tosefta se antepone a la cita correspondiente del Tratado de la Misnah la Sigla Tos- (por ej., TosAZ 1,1; solemos añadir referencia a la edición crítica correspondiente: Lieberman, Rengstorf o Zukkermandel); las citas de TB se distinguen de las de la Misnah por cuanto aquellas llevan siempre señalado sólo el folio con la indicación de anverso o reverso (a o b), así por ej., AZ 2b.

Tratados de la Misnah

Abot	*Abot*	Ker	*Keritot*
Arak	*'Arakin*	Ket	*Ketubot*
AZ	*'Abodah zarah*	Kil	*Kil'ayim*
Bek	*Bekorot*	Maas	*Ma'aśrot*
Ber	*Berakot*	Makk	*Makkot*
Bes	*Beṣah*	Maks	*Makširin*
BB	*Baba Batra*	Meg	*Megillah*
Bik	*Bikkurim*	Mei	*Me'ilah*
BM	*Baba Meṣi'a*	Men	*Menaḥot*
BQ	*Baba qamma*	Mid	*Middot*
Dem	*Demay*	Miq	*Miqwa'ot*
Eduy	*'Eduyyot*	MQ	*Mo'ed qaṭan*
Erub	*'Erubin*	MS	*Ma'aśer šeni*
Git	*Giṭṭin*	Naz	*Nazir*
Hag	*Ḥagigah*	Ned	*Nedarim*
Hall	*Ḥallah*	Neg	*Nega'im*
Hor	*Horayot*	Nid	*Niddah*
Hull	*Ḥullin*	Oho	*'Oholot*
Kel	*Kelim*	Orl	*'Orlah*

Par	*Parah*	Taa	*Ta'anit*
Pea	*Pe'ah*	Tam	*Tamid*
Pes	*Pesaḥim*	Teb	*Ṭebul Yom*
Qid	*Qiddušin*	Tem	*Temurah*
Qin	*Qinnim*	Ter	*Terumot*
RH	*Roš ha-Šanah*	Toh	*Ṭoharot*
Sabb	*Šabbat*	Uqs	*'Uqṣin*
Sanh	*Sanhedrin*	Yad	*Yadayim*
Sebi	*Šebi'it*	Yeb	*Yebamot*
Sebu	*Šebu'ot*	Yom	*Yoma*
Seq	*Šeqalim*	Zab	*Zabim*
Sot	*Sotah*	Zeb	*Zebaḥim*
Sukk	*Sukkah*		

b) *Otras obras rabínicas*

En el cuerpo de la obra con la cita de un texto se suele acompañar una indicación del nombre del editor: damos por ello una indicación de esas ediciones en los títulos donde ello ocurre con más frecuencia; mayor información sobre Mss y ediciones puede verse en el lugar correspondiente de esta introducción.

Abraham ibn Daud	G.D. COHEN, *A Critical Edition with an Introduction and Notes of the Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Abraham Ibn Daud.* Filadelfia 1967.
ARN	Abot de Rabbi Natan, texto A o B; se hace referencia a la edición de Schechter, Viena 1887, reimpr. Hildesheim 1979; junto al capítulo citamos el número de párrafo según la versión española de Ángeles Navarro Peiro (Biblioteca Midrásica, Valencia 1988).
CantR	Cantar Rabbah
DtR	Deuteronomio Rabbah; frecuente referencia a la ed. de S. Lieberman, *Midrash Debarim Rabbah,* Jerusalén 1965[2].
ExR	Éxodo Rabbah
GnR	Genesis Rabbah; Th-A = J. Theodor-Ch. Albeck, *Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary,* Jerusalén 1965[2].

ISG	Iggeret Rab Serira Gaon; indicación de páginas según edición de B.M Lewin, Frankfurt 1920, reimpr. Jerusalén 1972.
LamR	Lamentaciones Rabbah; frecuente referencia a la edición de S. Buber, *Midrasch Echa Rabbati*, Vilna 1967.
LvR	Levítico Rabbah; frecuente referencia a la ed. de M. Margulies, *Midrash Wayyikra Rabbah*, 5 vols, Jerusalén 1953-1960.
MDM	Midrás de los Diez Mandamientos.
Mek	Mekilta de R. Yismael; frecuente referencia a la ed. de J.Z. Lauterbach, *Mekilta de Rabbi Ishmael*, 3 vols, Filadelfia 1933-35.
MHG	Midraš ha-Gadol
MidrProv	Midrás de Proverbios: frecuente referencia a la ed. de S. Buber, *Midrasch Mischle*, Wilna 1893, reimpr. Jerusalén 1965.
MidrSal	Midrás de Salmos; frecuente referencia a ed. de S. Buber, *Midrasch Tehillim*, Vilna 1892; reimpr. Jerusalén 1966.
MidrSam	Midrás de Samuel
MidrTann	Midrás Tannaim; frecuente referencia a ed. de D. Hoffmann, *Midrasch Tannaim zum Deuteronomium*, Berlín 1908-9.
MRS	Mekilta de R. Simón ben Yojay; frecuente referencia J.N. Epstein-E.Z. Melammed, Jerusalén 1965.
NmR	Números Rabbah
PesR	Pesiqta Rabbati; frecuente referencia a la edición de M. Friedmann, *Pesiqta Rabbati*, Viena 1880.
PRE	Pirqé de Rabbí Eliezer; referencia a la ed. de D. Luria, Varsovia 1852, reimpr. Jerusalén 1963; se cita añadiendo al capítulo el número de parágrafo según la versión española de M. Pérez Fernández (Biblioteca Midrásica, Valencia 1984).
PRK	Pesiqta de Rab Kahana; frecuente referencia a la ed. de B. Mandelbaum, 2 vols, Nueva York 1962.
QohR	Qohelet Rabbah
SDt	Sifre Deuteronomio
SE	Seder Eliyahu

SER	Seder Eliyahu Rabbah; referencia a la edición de M. Friedmann, Viena 1902, reimpr. Jerusalén 1960.
SEZ	Seder Eliyahu Zuṭṭa
SNm	Sifre Números
SOR	Seder 'Olam Rabbah
SOZ	Seder 'Olam Zuṭṭa
STA	Seder Tannaim wa-Amoraim
SZ	Sifre Zuṭṭa, ed. de Horovitz, Jerusalén 1966[2].
Tanj	Midrás Tanjuma
TanjB	Midrás Tanjuma, edición de Buber.
Yelam	Yelammedenu

3. Otras abreviaturas

a.C./d.C.	Antes de Cristo / Después de Cristo
AT	Antiguo Testamento
Cap/Caps	Capítulo/s
cc	Circa (alrededor de, aproximadamente)
cfr	Confer (consúltese)
ed.	edición, editor, editado por
esp.	Especialmente
FS	Festschrift (volumen en homenaje a –)
GS	Gedenkschrift (volumen en memoria de –)
h	hebreo (con referencia a la lengua en que está escrito un texto)
HB	Hebreo Bíblico
HM	Hebreo Misnaico
JThS	Jewish Theological Seminary
Ms/Mss	Manuscrito/s
NT	Nuevo Testamento
op. cit.	Obra citada
p/pp	Página/s
reimpr.	Reimpresión
s./ss.	Siglo/s
v/vv	Versículo/s
vol/vols	Volumen/volúmenes

PRÓLOGO A LA 7.ª EDICIÓN ALEMANA

SESENTA años después de la aparición de la 5.ª edición de la obra de H.L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, se presenta esta nueva versión totalmente reelaborada. Quien conozca el desarrollo de la investigación rabínica comprenderá que la actualización no podía limitarse a corregir detalles y retocar bibliografía. El objetivo ha sido ofrecer un instrumento de trabajo adecuado al estado actual de la investigación, como de hecho lo fue el libro de Strack para su tiempo y ha continuado siéndolo durante decenios.

Por razones de tipo económico ha sido necesario no ampliar la extensión de la obra de Strack y renunciar a la impresión de tipos hebreos. Los problemas que plantea la transcripción son de todos conocidos; he optado por una transcripción simplificada sin atender a sutilezas fonéticas que aquí no son del caso. También es conocida la falta de uniformidad en la escritura de nombres de autores: *Aloni-Alloni-Allony*, *Lieberman-Liebermann-Libermann*, etc; en las notas bibliográficas se conserva la transcripción propia de la correspondiente obra; en el texto se usa homogéneamente la forma usual.

Para mantener la obra dentro de unos límites razonables he suprimido gran parte de la bibliografía más anticuada, algunas tablas y cuadros y el capítulo "Textproben in Übersetzung". De esta forma tuve la posibilidad de ampliar la parte sobre la literatura midrásica. Naturalmente la información bibliográfica, por razones de situación, no puede ser exhaustiva; con todo, espero, pese a las limitaciones de la biblioteca de Viena, no haber omitido nada esencial.

Raramente reproduzco de forma literal el texto de Strack, a no ser en los capítulos sobre hermenéutica rabínica, tradición oral y escrita,

rabinos principales y contenido de la Misnah. No es una falsa piedad lo que ha guiado mi trabajo de reelaboración sino la voluntad de actualizar la intención de Strack a las exigencias actuales de la investigación.

Viena, octubre de 1980
GÜNTER STEMBERGER

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

HERMANN L. Strack (1848-1922), profesor de Antiguo Testamento en la Universidad de Berlín, procedía de la tradición protestante de la "misión judía". Siguiendo esta vocación se ocupó de los estudios judíos y en 1883 fundó el *Berliner Institutum Judaicum*. Su motivación misional, como no le impidió intervenir valientemente en defensa de los judíos cuando los disturbios antisemitas de su época, tampoco le impidió estudiar la literatura judía en el modo más objetivo posible sin los anteojos del misionero. Como resultado de sus trabajos pudo publicar en 1887 la primera introducción al Talmud; en su prólogo escribe: "La presente introducción al Talmud es el primer intento de ofrecer una enseñanza objetiva y científica sobre la totalidad del Talmud y de introducir en el estudio de este monumento literario, notable por su origen, extensión, contenido y reconocida autoridad. Me he esforzado honestamente en no dejarme influenciar por motivos polémicos o intereses apologéticos, sino en servir exclusivamente a la verdad".

El pequeño libro alcanzó claramente el objetivo que su autor se había propuesto. En los siguientes decenios fue reeditado varias veces en forma cada vez más ampliada; en 1920 apareció la 5.ª edición, que sería reimpresa repetidamente en los años siguientes. Strack consiguió realmente la objetividad que pretendía, como lo prueban no sólo las recensiones tan positivas de la obra entre los maestros judíos, sino sobre todo el hecho de que la versión americana apareciera en una editorial judía.

Pero el progreso de la investigación en el campo judaico desde los días de Strack hacía deseable una reelaboración de su obra; y para

continuar siendo fieles en nuestro tiempo a la intención de Strack se hizo necesaria una refundición total del libro en muchos de sus campos. Que al cabo de unos pocos años esta nueva refundición pueda aparecer en versión española muestra hasta qué punto ha cambiado en España y en el área de lengua española la actitud hacia el judaísmo y el estudio de la tradición judía.

Debemos poner de relieve la rica tradición judía española. Las primeras informaciones sobre manuscritos talmúdicos proceden de España. Semuel ha-Nagid (993-1055), visir del reino árabe de Granada, escribe que en el año 773 Natronay bar Jakinay, expulsado de Babilonia, puso por escrito de memoria el Talmud para los judíos de Granada. No nos es posible controlar esta tradición, pero sí poseemos una carta enviada a España desde Babilonia en el 953, según la cual Paltoy Gaon (842-858) habría hecho realizar una copia y comentario del Talmud babilónico para los judíos españoles. Ninguno de estos antiguos manuscritos se nos ha conservado, pero ciertamente algunos de los más valiosos manuscritos rabínicos que poseemos proceden de España: actualmente se encuentra en Hamburgo un manuscrito de algunos Tratados del Talmud, escrito en Gerona en 1184; otro manuscrito del Tratado Abodah Zarah, ahora en Nueva York, vio la luz en Úbeda en 1290; hace pocos años en un manuscrito de El Escorial se identificó el texto de un Tratado del Talmud Palestinense o de Jerusalén (TJ), un hallazgo de extraordinaria importancia.

España nunca fue un centro de estudios rabínicos en la misma medida que lo fue Askenaz (Francia y Alemania), lo cual sin duda tiene que ver con las otras vastísimas posibilidades culturales del judaísmo medieval español; y pese a todo fue el ya mencionado visir de Granada quien se dice escribió la primera introducción al Talmud, texto que aún hoy se reproduce en todas las ediciones tradicionales de TB.

En el mundo cristiano durante muchísimo tiempo apenas se supo nada del Talmud. Los primeros conocimientos concretos los transmitió poco después del 1100 un escrito de Petrus Alphonsi –judío originario de Aragón que después actuaría en Londres– con el que pretende justificar su conversión al cristianismo. Posteriormente siempre hubo judíos conversos que aportaron al cristianismo un conocimiento suplementario de la tradición rabínica y usaron estos conocimientos en las *disputationes* con sus antiguos correligionarios. Tal sucedió en las grandes *disputationes* de París (1240), Barcelona (1263) y Tortosa

(1413-14). Como consecuencia de la Disputa de Barcelona –en la que intervino Mosé ben Najmán, Najmánides, como portavoz judío– redactó Raimundo Martí su *Pugio Fidei* (en torno al 1280), cuya parte tercera recopila una serie de citas de Talmud y Midrás cuyo conocimiento podría ser de utilidad de cara a la misión entre los judíos.

Este fue el comienzo de la magnífica tradición española en torno a los estudios hebraicos. Como todos los estudios cristianos de este tipo, en origen arrancan motivados por la "misión entre los judíos", aunque después la sobrepasan abundantemente. Actualmente España goza de fama mundial como centro de la investigación targúmica y de los estudios judeo-árabes; el desarrollo de los últimos años y los prometedores comienzos de la colección *Biblioteca Midrásica* permiten esperar una consolidación de la aportación española a la investigación de la literatura rabínica; ¡ojalá pueda ayudar a ello esta nueva versión de la *Einleitung in Talmud und Midrasch!* La edición española me ha dado la oportunidad de revisar numerosos puntos para tener en cuenta, aunque sea parcialmente, el frenético desarrollo de la investigación en los últimos años. Al Prof. Miguel Pérez Fernández compete el mérito de haber iniciado esta versión española; a él deseo expresarle desde estas páginas todo mi agradecimiento muy cordialmente.

Viena, abril de 1988
GÜNTER STEMBERGER

PRIMERA PARTE

EL MUNDO DE LOS RABINOS

Capítulo I

EL MARCO HISTÓRICO

Bibliografía:

Palestina: G. Alon, *The Jews: Studies;* M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud,* Berlín 1962; S.W. Baron, *History* II; N.N. Glatzer, *Geschichte der Talmudischen Zeit,* Berlín 1937; J. Juster; P. Schäfer, *Der Bar Kokhba-Aufstand.* Tubinga 1981; *Geschichte der Juden in der Antike,* Stuttgart 1983; E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian.* Leiden 1976 (ed. corregida 1981); G. Stemberger, *Das Klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit,* Munich 1979.

Babilonia: S. Funk, *Die Juden in Babylonien,* 2 vols, Berlín 1902/08; J. Neusner, *Babylonia;* A. Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period,* Wiesbaden 1983.

Organización judía interna: H. Mantel, *Sanhedrin;* J. Taubes, *Ha-Nasi ba-Sanhedrin ha-Gedola,* Viena 1925; M. Beer, *Exilarchate;* A. Grossman, *Reschut ha-gola be-Babel bi-tequfat ha-Geonim,* Jerusalén 1984.

Comienzos del movimiento rabínico: S.J.D. Cohen, "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism", *HUCA* 55 (1984) 27-53; J. Neusner, "Pharisaic-Rabbinic Judaism: A Clarification", *HR* 12 (1973) 250-270; *Development of a Legend,* Leiden 1970; "The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100", *ANRW* II 19/2, 3-42; A.J. Saldarini, "The End of the Rabbinic Chain of Tradition", *JBL* 93 (1974) 97-106; P. Schäfer, "Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des Lehrhauses in Jabne", *ANRW* II 19/2, 43-101.

El período histórico en el que surge la literatura rabínica que aquí presentamos es el siglo I de nuestra era. Los límites extremos, *grosso modo,* son el año 70, señalado por la destrucción de Jerusalén y su templo, y el 1040, señalado por la decadencia de las academias gaónicas de Babilonia (aun cuando las últimas obras de la literatura rabínica continuarían produciéndose siglos más tarde).

1. La historia general

Haremos un rápido repaso de los hechos más importantes de este período, puesto que ninguna literatura puede concebirse fuera de su contexto histórico. Los dos centros más importantes de la vida judía en el mundo de entonces eran Palestina y Babilonia; de estos dos centros casi exclusivamente procede la literatura rabínica.

En *Palestina*, la derrota del año 70 significó para los judíos la pérdida para siempre de su independencia política: el templo, como centro religioso y base del poder sacerdotal, dejó de existir. Sería desde Yabneh, nuevo centro de erudición religiosa, desde donde habría de desarrollarse progresivamente una nueva organización autonómica judía: allí, inmediatamente después del 70, comenzó Yojanán ben Zakkay a reunir a los sabios judíos, principalmente a los de los círculos de fariseos y escribas, pero también a los de otros importantes grupos del judaísmo contemporáneo. En estos comienzos se configuró lentamente un nuevo liderazgo judío de Palestina que habría de guiar al judaísmo en un tiempo sin templo y sin estado: el patriarcado con su escuela y su tribunal, prolongación del Sanedrín de la época del templo.

Por los datos que tenemos, no parece que los judíos de Palestina tomaran parte en la sublevación de la diáspora contra la autoridad romana en los años 115-117. Pero sí se dejaron arrastrar a la segunda gran sublevación contra Roma en los años 132-135 bajo la guía de Bar Kokba. Sólo tras la muerte de Adriano, en el 138, se llegaría a una reconciliación con Roma: bajo los Antoninos y los Severos se pudo comenzar incluso una pacífica reconstrucción, al término de la cual surgiría el poderoso patriarca Yehudah ha-Nasi, también llamado en forma breve "Rabbí". Después del 135 la población judía palestina ya no tuvo su centro principal en Judea, sino en Galilea; igualmente, tras la revolución de Bar Kokba, el centro de la autonomía administrativa judía ya no fue Yabneh, sino Usa (hasta el 170 aproximadamente), y después sucesivamente Bet Searim, Séforis y finalmente, desde la mitad del siglo III, Tiberíades.

El siglo III supuso para el judaísmo palestino la consolidación de sus estructuras administrativas, a través de un patriarcado ya hereditario y por el prestigio ascendente del rabinado. Al mismo tiempo, natural-

mente. Palestina fue afectada por los disturbios políticos y por el declive económico que sufrió el imperio romano en esta época. Dos hechos especialmente son de resaltar: La Constitutio Antoniniana de Caracalla, del 212, fue de una enorme significación política y económica, pues otorgó la ciudadanía romana a (casi) todos los habitantes del imperio, por tanto, también a los judíos. El judaísmo palestino sería también directamente afectado por el episódico gobierno de Odenat y Zenobia de Palmira (260-273) sobre las vastas regiones orientales del imperio romano, incluida Palestina.

El gran cambio se produjo con la cristianización del imperio romano bajo Constantino: en el año 313, por el "edicto" de Milán, el cristianismo se convirtió en *religio licita:* este hecho cobraría una significativa importancia, también para Palestina, a partir del poder absoluto de Constantino en el 324. Los años siguientes fueron de una constante penetración del cristianismo, de forma que hasta en Palestina el judaísmo fue quedando más y más a la defensiva. El mandato de Juliano (361-363), que llegó a autorizar la reconstrucción del templo, significó sólo un pequeño respiro, tras el cual el cristianismo se reveló definitivamente como un hecho irreversible. Públicamente esto queda antes que nada documentado por una ley del 380 que obligaba a todos los súbditos del imperio romano a aceptar el credo de Nicea; con ello el cristianismo se constituía de hecho en la religión del Estado. Entre el 415 y el 429 fue abolida la institución del patriarcado judío. El código de Teodosio, promulgado el 438, y más completamente el código de Justiniano, del 529, publicado el 534, fijaron definitivamente una situación jurídica que perjudicaba a la población judía. No es de extrañar, pues, que los judíos de Palestina volvieran a poner sus esperanzas en el imperio de los persas (614-628). Pero una vez más decepcionados, volvieron a soportar pacientemente el retorno del poderío bizantino, hasta que la invasión árabe –Jerusalén fue conquistada el 638– les liberaría definitivamente del poder cristiano.

Babilonia había continuado siendo, desde el exilio de los años 586-538, sede de una comunidad judía muy significativa; después del 70 y como reacción a los acontecimientos de Palestina esta comunidad se dio una autonomía administrativa bajo el exilarca. Esta comunidad tendría una extraordinaria importancia en la historia de judaísmo rabínico a partir de la sublevación de Bar Kokba. Muchos rabinos de

Palestina que huyeron a Babilonia permanecerían allí incluso después que se hubiera normalizado la vida en la patria. En el 226 el poder de los partos sobre Babilonia fue sustituido por el de los persas sasánidas, quienes intentaron imponer el credo zoroástrico como religión del Estado. En un principio esto supuso algunas dificultades para la población judía; pero en el 250, bajo Sapur I, los judíos vieron de nuevo reafirmada su autonomía, con la sola condición de reconocer la ley del reino.

Un largo período de estabilidad y florecimiento acabaría bruscamente en la segunda mitad del siglo V con una serie de persecuciones contra los judíos (y simultáneamente también contra los cristianos), que alcanzaron su punto más alto el 468: ejecución del exilarca y abolición de la autonomía judía; clausura de sinagogas y asesinato de numerosos rabinos. Cuando las relaciones se pudieron normalizar, en la primera mitad del siglo VI, ya no pudo reconstituirse el exilarcado; desde entonces, a los judíos de Babilonia, como a los judíos de Palestina, les faltó una sólida dirección central.

Un cambio decisivo se produjo también en Babilonia por la poderosa irrupción de los árabes en el 640. Entonces por primera vez se encontraron los dos grandes centros judíos bajo una misma administración política: en un primer momento, bajo los Omeyas, la capital del Estado fue Damasco –quedando Palestina entonces próxima al centro del poder político–; a partir del 750, bajo los Abasidas, la capital sería Bagdad, lo que, a niveles internos del judaísmo, llevaría a una preeminencia del judaísmo babilónico. El reconstituido exilarcado y los líderes de las grandes academias rabínicas de Sura y Pumbedita –las dos desde ahora ya en Bagdad– fueron reconocidos durante algún tiempo como los representantes del judaísmo, no sólo en Babilonia, sino también en el resto de la diáspora y hasta en Palestina.

Pero el declive político del califato conllevaría una lenta remodelación en el interior de la población judía: Egipto, África del Norte y España empiezan a cobrar mayor importancia, mientras que el exilarcado pierde toda influencia y las escuelas gaónicas sucumben. El movimiento de las cruzadas –en 1099 los cruzados conquistaron Jerusalén– marca el definitivo fin de una época y del mundo judío en el que surgió la literatura rabínica. Aunque la actividad literaria con el mismo espíritu rabínico aún continuaría durante algún tiempo, su momento había ya pasado definitivamente. Ahora los escritos de los rabinos

pasan a ser objeto de comentarios y recopilaciones, es decir, quedan como literatura básica.

2. Los comienzos del movimiento rabínico

Desde la perspectiva actual el año 70 se revela como un momento crucial en la historia judía. ¿Pero fueron los contemporáneos conscientes de esa línea divisoria que separaría con toda claridad la época del templo y de los fariseos, de la época *tras-el-70* sin el templo y con los rabinos? La introducción del "título" de *Rabbí* (en cuanto distinta de la expresión "Rabbí" con el sentido de "mi señor", "mi maestro") apunta a una conciencia de los nuevos tiempos. Esto se refleja en TosEduy 3,4: "A quien tiene discípulos, que a su vez tienen también discípulos, llámesele Rabbí. Si ya no se recuerda quiénes fueran sus discípulos, llámesele Rabbán. Si tampoco se recuerdan los discípulos de sus discípulos, llámesele simplemente por su nombre" (ed. de Zuckermandel 460). Este cambio en la terminología tras el 70 no fue puramente externo, sino que era indicio de una nueva conciencia. Cierto, que esta nueva conciencia no surgió improvisadamente, de la noche a la mañana; pero ya desde la segunda mitad del siglo II una mirada retrospectiva podía percibirla con toda claridad.

Este cambio en la autocomprensión de los rabinos se muestra también en las cadenas de Abot y ARN. Estos escritos ofrecen una lista de "parejas" hasta Hillel y Sammay, que se remontan hasta Moisés ininterrumpidamente, cada uno recibiendo y a su vez transmitiendo la Torah. Pero tras Hillel y Sammay viene una ruptura: en lo sucesivo sólo Yojanán ben Zakkay será incorporado con la misma terminología de la tradición *(qibbel-masar),* mientras que las posteriores listas de patriarcas y las enumeraciones de los otros rabinos ya no usarán esta típica terminología. Esto muestra la preocupación por conectar a Yojanán con las "parejas", de enlazar la tradición rabínica con la farisea (Saldarini).

Tal y como ha señalado J. Neusner en repetidas ocasiones (*Pharisees* III, 228.282s) esta preocupación aún no se había dejado sentir en la época de Yabneh: entonces no se experimentaba ninguna ruptura con el tiempo anterior al 70. La conciencia de la ruptura debió manifestarse en Usa, cuando ya se hizo evidente que no se podía pensar

a corto plazo en el templo ni en la restauración de la situación anterior: "La ruptura real en la historia del movimiento rabínico fariseo no ocurre en el 70, con la destrucción del templo, sino en el 140, cuando a la devastación del sur de Palestina se responde en el norte con la reorganización del movimiento rabínico y la instauración del patriarcado" (*ibid.* III, 283). Entonces es cuando por primera vez se toma conciencia de la ruptura irreparable del año 70 y entonces es cuando comienzan los intentos explícitos por enlazarse con el tiempo de antes del 70: Hillel, Sammay y sus discípulos son conscientemente presentados como los padres espirituales del movimiento rabínico; se rastrean las huellas de los antepasados hasta remontarse al tiempo de Simón el Justo y de Esdras; se representa así una continuidad que llega hasta Moisés.

El relato de la huida de Jerusalén de Yojanán ben Zakkay pasó a ser como el documento fundacional del judaísmo rabínico (Schäfer). Pero aún había de necesitarse tiempo hasta que se viera ahí –en esa huida– el nuevo y decisivo giro del judaísmo. Sólo la perspectiva de la posteridad dejó claro que la pérdida de la autonomía política y del templo fueron el presupuesto para la ascensión del judaísmo rabínico. Naturalmente aún hubo de pasar tiempo hasta que el rabinado pudiera imponerse como la nueva clase dirigente del judaísmo y pudiera reconducir a una cierta uniformidad la diversidad del judaísmo anterior al 70. Probablemente se pueda decir que el judaísmo rabínico nunca ha ofrecido la única y exclusiva expresión de la vida judía; contra lo que se puede pensar para todo este período, sólo tras un proceso multisecular de evolución el judaísmo rabínico llegó a constituirse en "normativo".

3. Las fuentes

Las fuentes de que disponemos para esta época rabínica son tan unilaterales que la imagen que de ellas podríamos sacar resulta poco fiable; por ej., la representación de un judaísmo "normativo" se debe a estas fuentes. Las fuentes no judías sólo documentan las grandes líneas de la historia general. Por lo que se refiere a la evolución interna del judaísmo rabínico contamos casi exclusivamente con el propio testimonio de los rabinos, con lo que quedamos reducidos a la literatura de un

único grupo dentro del judaísmo; es la autoconciencia de los rabinos la que ha configurado su tradición. Es cierto que tal cuadro puede en parte verificarse y corregirse por los descubrimientos arqueológicos (sólo en Palestina), por los escritos de los Padres de la Iglesia y por otros documentos no judíos; con todo, el caso es que estamos en manos del testimonio de los rabinos y que ningún otro grupo del judaísmo de entonces nos ha dejado testimonios escritos. Cuando los Geonim describen la época rabínica –como en el *Seder Tannaim wa-Amoraim* (= STA) o en la *Iggeret Rab Serira Gaon* (= ISG)– lo hacen desde unos intereses de grupo muy concretos; razón por la cual tampoco ofrecen una corrección adecuada a la representación de los rabinos. Por tanto, la significación real del movimiento rabínico dentro de la vida judía y ante todo en la época talmúdica hay que valorarla con prudencia. Lo cierto es que los rabinos sólo lentamente llegaron a ser considerados como los líderes en el judaísmo, y que su literatura sólo gradualmente llegó a la consideración de literatura poco menos que canónica dentro del judaísmo.

STA conecta la enseñanza del método exegético –cómo deducir de la literatura rabínica una halakah obligatoria, o qué relación se da entre la Misnah y las baraitot o los midrasim halákicos– con una cadena de tradición (con una cadena de nombres propios), según la representación de Abot, aunque también bajo el influjo del método islámico *isnad al-hadit;* esta parte transmite una lista de los patriarcas desde Hillel, así como la enumeración de los maestros rabínicos hasta el final de los saboraim. Como ya notó Azaria de Rossi en *Meor Enayyim,* al final de la lista aparece la fecha 884 (tanto según el cómputo seléucida como según el de la fundación del mundo). Usualmente se considera el 884 como el año de la aparición de este escrito, lo cual no es nada seguro, por cuanto el texto es un compuesto de diversas partes: parte podría remontarse hasta Israel, otra parte podría haber surgido en Babilonia, las últimas en África del Norte y Francia, desde donde el texto completo nos ha sido transmitido en el *Maḥzor Vitry.*[1]

---

[1] Edición crítica (texto base *Maḥzor Vitry*): K. Kahan, ed., *Seder Tannaim wa-Amoraim,* Frankfurt am Main 1935 (con introducción en alemán); cfr J.E. Ephrati, *The Sevoraic Period,* 14-32; S. Abramson, *Le-toldot nusach "Seder Tannaim we-Amoraim",* en *Festschrift E.Z. Melammed,* Ramat Gan 1982, 215-247 (Fragmentos de la Geniza).

ISG es una carta de 987 escrita por el Gaón de Pumbedita Serira (cc 906-1006) a Rabbenu Nissim y a la comunidad de Qairowan, respuesta a preguntas formuladas sobre la redacción de Misnah, Tosefta y Talmud. Serira hace una descripción del origen de los escritos rabínicos enumerando los principales rabinos y los geonim hasta su propia época. Esta carta nos ha sido transmitida en dos recensiones, una francesa y otra española.[2]

4. Los períodos de la historia judía

Según las fuentes de que disponemos, la división en períodos de la historia judía, en la época rabínica, responde a la visión de los mismos rabinos y a sus propios intereses: para ellos lo más importante es la relación entre enseñanza y tradición, lo que queda reflejado en la división de los períodos:

I. Desde Hillel y Sammay,[3] al comienzo de nuestra era, hasta Rabbí y sus hijos (comienzos del siglo III) es la época de los *tannaítas*.[4]
II. Hasta el 500 aproximadamente siguen los *Amoraim* (*'amar*, "decir, comentar"), los comentaristas de las enseñanzas de los tannaítas.
III. El siglo VI y probablemente también principios del VII es la época de los *Saboraim* o saboraítas (*sabar*, "explicar"), los elaboradores del TB.
IV. El período de los *Geonim* (*gaon*, "alto, ilustre", título de los jefes de las academias de Babilonia) llega hasta el siglo XI.

---

[2] B.M. Lewin prefiere la versión española; hoy se prefiere la francesa (cfr Epstein, IAL 610-615). Edición crítica: B.M. Lewin, ed., *Iggeret Rab Sherira Gaon*. Frankfurt am Main 1920 (reimpr. Jerusalén 1972). Cfr S. Assaff, *Geonim*, 149-153; M. Beer, "The Sources of Rav Sherira Gaon's Igeret" (h), *Bar-Ilan* 4-5 (1967) 181-196; Ephrati, *The Sevoraic Period*, 1-13.

[3] Según Yosef Ibn Aqnin, discípulo de Maimónides, habríase de contar desde Simón el Justo en torno al 300 a.C. Según el *Sefer ha-Qabbala* de Abraham ibn Daud (ca. 1160/1), se debería volver a contar a partir del 70, tras Yojanán ben Zakkay para mayor exactitud.

[4] Del arameo *tanna*, hebreo *šanah* (= "repetir, transmitir, enseñar, aprender"): son los maestros de reconocida autoridad cuya enseñanza fue transmitida oralmente mediante fiel repetición. Cfr Bacher, ET I 193s, II 241.

Esta división de la historia es muy antigua; ya la gemará del Talmud y los midrasim distinguen entre los tannaítas y los maestros que les siguen: como "tanna" en sentido estricto[5] ellos entienden solamente a los maestros de la época misnaica, cuyas citas introducen con las correspondientes formas *tenu, teni* ("transmitieron", "transmitido"). Igualmente el uso de *'amar* en su sentido específico ("comentar") es talmúdico; las designaciones de *sabora* y *gaon* proceden de la época gaónica: así es como ya se encuentra la división de la historia en STA e ISG. Abraham ibn Daud aún la complementaría: a él se debe la hoy corriente subdivisión de los tannaítas en cinco generaciones, y de los amoraítas en siete.[6]

---

[5] Para otro sentido más amplio, cfr *infra* II 3.

[6] El *Sefer ha-Qabbalah* fue escrito con una intención claramente anticaraíta: mostrar la continuidad de la tradición oral que arranca de Moisés en el Sinaí. La *editio princeps* es de Mántova 1514. La primera edición crítica es de A. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes*, Oxford 1887-1895, reimpr. Amsterdam 1970. Otra edición crítica con un detallado estudio: G.D. Cohen, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Abraham Ibn Daud*, Londres 1969. Es de inminente aparición una versión española con comentario a cargo de Lola Ferre Cano, de la Universidad de Granada.

CAPÍTULO II

EL SISTEMA EDUCATIVO RABÍNICO

Bibliografía:

W. BACHER, "Das alt-jüdische Schulwesen", *Jb. für jüd. Geschichte* 6 (1903) 48-81; H.Z. DIMITROVSKY, ed., *Exploring the Talmud*, vol. I: Education, Nueva York 1976; E. EBNER, *Elementary Education in Ancient Israel during the Tannaitic Period*, Nueva York 1956; J. FLORSHEIM, "The Establishment and Early Development of the Babylonian Academies, Sura and Pumbeditha" (h), *Zion* 39 (1974) 183-197; I. GAVNI, "Yeshiva and Metivta" (h), *Zion* 43 (1978) 12-37; "The Babylonian Yeshiva as Reflected in Bava Qamma 117A" (h), *Tarbiz* 49 (179s) 292-301; "Nestorian Literature as a Source for the History of the Babylonian Yeshivot" (h), *Tarbiz* 51 (1981s) 567-576; B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*; D.M. GOODBLATT, *Instruction*; "New Developments in the Study of the Babylonian Yeshivot" (h), *Zion* 46 (1981) 14-38 (importante rectificación de anteriores trabajos; cfr sin embargo reservas de Gafni); S.K. MIRSKY, "Types of Lectures in the Babylonian Academies", FS S.W. Baron, Nueva York 1959, 375-402; Y. SOREK, *Nehardea - Mother City and Academy in the Time of the Mishna and Talmud* (h), Tel Aviv 1972; Y.S. ZURI, *Toldot Darkhe ha-limmud be-Jeshibot Darom, Galil, Sura we-Nehardea*, Jerusalén 1914.

Sobre la ordenación rabínica: W. BACHER, "Zur Geschichte der Ordination", *MGWJ* 38 (1894) 122-127; A. EPSTEIN, "Ordination et Autorisation", *REJ* 46 (1903) 197-211 (sobre la ordenación de Rab por Rabbí); N. GOLDSTEIN, "Conditional Ordination and Temporary Ordination" (h), *Bar Ilan* 18-19 (1981) 136-143; E. LOHSE, *Die Ordination im Spätjudentum und Urchristentum*, Göttingen 1951.

Sobre el discipulado: R. KIRSCHNER, "Imitatio Rabbini", *JSJ* 17 (1986) 70-79; J. NEUSNER, *Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia*, Leiden 1976, 46-135.

EL "Sitz im Leben" de la literatura rabínica es la predicación sinagogal; en menor medida, el sistema judicial; pero sobre todo, es la actividad escolar en su más amplio sentido. Esta actividad escolar queda reflejada en los mismos textos rabínicos; contribuye a su vez al esclarecimiento de tales textos. El sistema educativo rabínico hizo la máxima aportación a la expansión del ideal rabínico, en cuanto que

determinó, en mayor o menor medida, el conjunto del judaísmo. El sistema educativo debe, pues, ser esbozado brevemente en el proceso de su desarrollo: dos de sus aspectos esenciales –Hermenéutica y Tradición Oral– serán tratados en los capítulos que siguen (III y IV).

1. La Escuela elemental

La Biblia ya obliga al padre a la instrucción religiosa de sus hijos (Dt 11,19). SDt § 46 (ed. Finkelstein, p 104) precisa con toda claridad que el padre debe hablar con su hijo en la lengua sagrada y que le debe instruir en la Torah. En general se rehúsa dar instrucción a las niñas (controversia en Sot 3,4). Pero la mayoría de los padres no se veían con capacidad para cumplir esta obligación o para ofrecer a sus hijos un profesor privado; así se llegó muy rápidamente a la creación de escuelas para niños. La tradición rabínica (TJ Ket 8,11,32c) atribuye tal institución a Simón ben Setaj en tiempos de Salomé Alejandra (76-67 a.C). Yehosúa ben Gamala, sumo sacerdote en los años que precedieron a la gran sublevación contra Roma, habría extendido el sistema educativo a todas las ciudades de forma que pudieran ir al colegio todos los niños desde la edad de seis o siete años (BB 21a). Mas en la concreta situación política de entonces la iniciativa de Yehosúa apenas pudo haber tenido mucho éxito: tras la revolución hubo de volverse a empezar montando de nuevo el sistema educativo; igualmente tras la sublevación de Bar Kokba y los años difíciles que siguieron hasta la muerte de Adriano en el 138. Desde la segunda mitad del s. II la escuela primaria para niños estaba ya implantada por todas partes. En época tannaíta se podía prohibir a los sabios vivir donde no hubiera un maestro de párvulos (Sanh 17b).

La escuela elemental (*bet sefer,* "casa del libro") solía estar en la sinagoga o en una habitación contigua. El niño aprendía allí ante todo a leer el texto bíblico. Se comenzaba con el alfabeto sobre una pizarra (cfr ARN A 6,4; ed. Schechter, p 29), recibía después fragmentos de la Torah escritos en un rollo (TJ Meg 3,1,74a) y finalmente un rollo completo de la Torah. Se comenzaba con el Levítico (LvR 7,3; ed. Margulies 156). Teóricamente durante todo el tiempo que duraba la escuela el niño debía aprender toda la Biblia y el Targum. El método de

enseñanza preferido –como siempre en el sistema judío– era la lectura en alta voz (Erub 53b-54a) y la repetición continua (Hag 9b).

A la edad de diez años (Abot 5,21), o a los trece años según PRK 15,5 (ed. Mandelbaum 255), los muchachos que aún querían seguir estudiando iban a un Maestro de Misnah a la "casa de estudio" (= *bet midraš* o *bet talmud*), donde aprendían lo fundamental de tradición judía y halakah. Sobrepasando el nivel de la escuela elemental, la formación se continuaba a través de predicaciones y lecciones que se tenían los sábados en la sinagoga y en la escuela.

2. La formación rabínica en Palestina

En Palestina las academias rabínicas fueron designadas también como las "casas de estudio" con el término *bet hamidraš*. La expresión *yešibah*, o el arameo *metibta*, que llegaría a ser usual para designar la academia rabínica, no se usó, al menos en época tannaítica, para señalar tales academias sino que se entendió literalmente como "sesión" y ocasionalmente pudo designar la materia expuesta en tal sesión. La expresión se transfirió al campo jurídico y fue usada para el tribunal. Por cuanto el tribunal se constituía abierto al público y la vista servía de instrucción práctica a los estudiantes, puede entenderse la transposición semántica de la expresión hasta llegar al significado de "escuela superior", "academia".

Apenas sabemos nada sobre los precursores del sistema escolar rabínico en la época del Templo: si se trata de una institución de los fariseos o de los doctores de la Ley. La descripción que TosSanh 7,1 (ed. Zuckermandel 425) hace del *bet ha-midraš* sobre el Monte del Templo contiene muy probablemente elementos en parte anacrónicos; además aquí no se trata de una actividad escolar propiamente dicha sino de una decisión halákica que el Sanedrín toma ante el público, lo que naturalmente conlleva una cierta instrucción. Que antes del 70 Yojanán ben Zakkay hubiera dirigido una academia en la aldea galilea de Arab, se suele deducir de TJ Sabb 15,8,15d, pero en verdad allí no está dicho explícitamente;[1] el texto además es relativamente

[1] Neusner, *Development*..., 133s.

tardío y anecdótico, de valor histórico, por tanto, muy condicionado. Tampoco las "Casas" de Hillel y Sammay pueden entenderse en el sentido de escuelas organizadas (contra la opinión de Gerhardsson, p 85: "two different school foundations and not merely two tendencies"). También es legendario el dato de BB 134a: que Hillel habría tenido ochenta discípulos.

Para el tiempo de después del 70 tenemos en Sanh 32b una baraita muy instructiva: " 'Justicia, justicia, tras ella debes ir' (Dt 16,20): sigue a los sabios a la *yešibah,* a R. Eliezer a Lod, a R. Yojanán ben Zakkay a Beror Jayil, a R. Yehosúa a Peqiín, a Rabbán Gamaliel a Yabneh, a R. Aqiba a Bene Beraq, a R. Matya a Roma, a R. Jananyah ben Teradyon a Siknín, a R. Yosé a Séforis, a R. Yehudah ben Batyra a Nisibis, a R. (Janina, el sobrino de R.) Yehosúa a la diáspora [es decir, a Babilonia], a Rabbí a Bet Searim, a los sabios a la estancia cuadrada".

Este texto hace referencia a una versión más breve citada anteriormente en Sanh 32b, que ve la administración de la recta justicia sólo en Lod por R. Eliezer y en Beror Jayil por Yojanán ben Zakkay; se trata por tanto de un texto polémico contra la sucesión de Yojanán por Gamaliel en Yabneh. Este texto sería posteriormente transformado en una lista de centros de enseñanza que puede ser datada muy bien poco antes del 200, pues Rabbí aún está en Bet Searim y todavía no ha llegado a Séforis.[2]

Los detalles sobre la actividad académica, especialmente en el período tannaítico, son escasamente conocidos. Lo más pronto que podemos encontrar una escuela bien organizada es sólo en la sede del patriarcado, donde escuela y sanedrín van estrechamente unidos. Las escuelas de los otros sabios se asemejaban más a pequeños círculos de discípulos, que se formaban en torno al Maestro en el lugar de su residencia y que se disolvían con la partida o muerte del Maestro. Hay que esperar al s. III para contar con academias fijas fuera de la sede del Patriarcado; los textos las designan genéricamente: "los rabinos de Cesarea" o "los rabinos del sur" (probablemente con referencia a Lod). En el período amoraítico las más importantes escuelas de Galilea fueron Séforis (incluso tras la marcha del Patriarca a Tiberias) y

[2] A no ser que no se quisiera nombrar Séforis una segunda vez por haber sido señalada ya anteriormente para R. Yosé en la generación precedente.

Tiberias, donde ya enseñó R. Meir (TJ Hag 2,1,77c); R. Yojanán bar Nappaja (muerto en el 279, según Serira) daría gran renombre a esta escuela; creada antes de que la sede del patriarcado fuera llevada a Tiberias, aún sobrevivió a esta institución y conservó su importancia hasta época islámica, cuando Jerusalén volvió a ser el centro académico propiamente dicho.

3. Las academias rabínicas de Babilonia

La historia de estas escuelas ha sido transmitida sólo en fuentes gaónicas de los ss. IX y X (Tanj, STA y sobre tódo ISG). La historiografía judía de los ss. XIX y XX casi sin excepción se ha construido sobre los datos de Serira, completados en lo esencial con material talmúdico. Según tales datos las grandes academias de Babilonia se remontarían al s. III: Rab, un contemporáneo más joven de Rabbí, habría fundado en Sura sobre el Éufrates una academia siendo su primer rector; su contemporáneo Mar Samuel habría dirigido la academia de Nehardea: en el 259 Neherdea fue destruida por Odenat, pero la escuela volvería a resurgir. Finalmente Yehudah bar Yejezqel, después del 259, fundaría la escuela de Pumbedita para sustituir a la de Nehardea.

No es posible contemplar ingenuamente los informes gaónicos como la fiel versión del material archivado en las academias de Babilonia; más bien, estos textos están al servicio de determinadas tendencias políticas: por ej., ISG pretende evitar el resurgimiento de la academia de Sura, subrayando repetidamente que sólo Pumbedita goza de una tradición ininterrumpida. Como lo ha señalado D. Goodblatt, si se cotejan los datos gaónicos con el TB –que además sería un producto de las academias babilónicas– no se encuentra que en el período amoraítico exista prueba alguna documental para grandes academias en Babilonia. El TB para designar una escuela rabínica no usa la expresión *yešibah* o *metibta*, sino *be rab*, "casa del maestro", normalmente añadiendo el nombre del rabbí enseñante. De aquí y de otros datos talmúdicos puede deducirse que los rabinos de Babilonia impartían las lecciones en sus propios domicilios, ocasionalmente en escuelas, a un pequeño círculo de discípulos que se disolvía a lo más tardar con la muerte del maestro. Seguramente los maestros de más éxito conseguirían juntar en torno a sí un círculo más amplio de discípulos y en

determinadas circunstancias serían necesarios profesores auxiliares para atender la organización de una más intensa actividad académica. Pero permanece el hecho de que los gaones han proyectado sus propias instituciones a una etapa anterior. En la época talmúdica las academias de Sura, Nehardea y Pumbedita no eran otra cosa que un puñado de maestros –por lo demás numerosos y célebres en estas ciudades– con su círculo de jóvenes discípulos; la tradición posterior haría de estos círculos grandes academias. La forma tardía de las academias proviene en realidad del primer período islámico y tiene modelos islámicos.

Por lo que se refiere a los *métodos pedagógicos* no había gran diferencia entre Palestina y Babilonia. Incluso en este nivel superior tenía absoluta preferencia la memorización del texto mediante la continua repetición en voz alta y según una determinada cantinela (Meg 32a). Lo primero era aprender, aunque lo aprendido no se comprendiera; sobre el sentido siempre se podía reflexionar después (AZ 19a; Sabb 63a). Cuando el número de discípulos era suficientemente alto se recurría a un maestro repetidor, un *tanna*, que debía ser un hombre que dominara de memoria la mayor cantidad posible de material tradicional para repetirlo a los alumnos incesantemente. El *tanna* era una enciclopedia viva, absolutamente indispensable en la actividad académica; por lo mismo, por su ciencia tan mecánica fue despreciado por muchos rabinos: "el brujo murmura sin saber lo que dice, y el *tanna* enseña sin saber lo que dice" (Sot 22a). A pesar de estas críticas la función del *tanna* dura hasta la época gaónica, pues estaba demasiado ligada al ritual de la enseñanza como para desaparecer rápidamente.

En Babilonia, junto al sistema descrito de enseñanza a través de círculos de discípulos y posteriormente de academias, se introdujeron también las instituciones de *pirqa* y *kalla*. Originadas en época talmúdica, se desarrollan especialmente en el período gaónico.

No es clara la etimología de la palabra *kalla* (también escrita *kallah*, como "novia" en hebreo), pese a que se gusta señalarla como "la novia de la Torah"; Gafni,[3] basándose en una comparación con los estatutos de la escuela cristiana de Nisibis, ha propuesto la etimología del griego *kella*, "celda de estudio". Tal como con todo detalle la

---

[3] *Nestorian Literature*, 572s.

describe Natán ha-Bablí, se trataba como de unas jornadas rabínicas o encuentro durante varios días de estudiantes y titulados de las academias. En época gaónica estaban previstos los meses de Elul en verano y de Adar en invierno ("meses de *kalla*") para la celebración de tales encuentros. Estas asambleas, documentadas por primera vez al comienzo del s. IV, deben haber contribuido en forma esencial al desarrollo de las academias. La participación en las mismas debía ser relativamente alta: para poder abrir la sesión se requería al menos la presencia de diez varones (BB 12b). El tema de la *kalla* era un tratado de la tradición rabínica, y después lo sería del Talmud, cuyo texto era examinado antes de pasar a la discusión de sus problemas especiales. Con toda seguridad podemos decir que las sesiones de *kalla* fueron de extraordinaria importancia para la redacción definitiva del TB.[4]

La *pirqa* (= "parágrafo", "capítulo") está también documentada a partir del comienzo del s. IV. Se trataba de la exposición de un tema en parte halákico y en parte haggádico por un individuo ante un vasto público compuesto también por gentes sencillas. Durante el periodo gaónico las *pirqas* se celebraban los sábados en la sinagoga de las academias; la exposición la hacía el rector de la academia o el exilarca. La *pirqa* contribuyó muchísimo a la expansión de la mentalidad rabínica en las masas populares.[5]

4. El discipulado

Acabamos de considerar el aspecto académico de la formación rabínica. De igual importancia al menos en el sistema educativo es este otro aspecto: el "discipulado" con un Maestro, a saber, "el servicio" que el "discípulo de sabio" *(talmid ḥakam)* cumple junto a un Rabbí. Este discipulado duraba años y comportaba en muchos aspectos una comunidad de vida, incluso de economía. Sólo a través de esta escuela de vida uno llegaba a ser miembro pleno de la sociedad rabínica; sin esta escuela uno era considerado, a pesar de toda la ciencia que

---

[4] Cfr Goodblatt, *Instruction* 155ss. Sobre la *kalla* véase también F. Díez Esteban, "La academia rabínica de Lucena", en J. Peláez del Rosal (ed.), *De Abraham a Maimónides. III. Los judíos en Córdoba (ss. X-XII)*, Córdoba 1985, 119-132.

[5] Sobre el particular, cfr Goodblatt, *Instruction*, 171s.

pudiera tener, un inculto, un *'am ha-areṣ* (TJ Sot 21b-22a). El discípulo aprende de su maestro el recto comportamiento y le imita en todas las situaciones de la vida cotidiana: vestido, forma de hablar, etc. Obviamente este sistema había de conducir a un acusado tradicionalismo y conciencia de clase, muchas veces a considerar el status rabínico como hereditario, lo que dio lugar a no pocas críticas (por ej., Ned 81a).

La finalidad de la formación rabínica es capacitar para poder decidir por sí mismo y libremente en materia de derecho religioso. Esto en Palestina estaba vinculado a la *semikah*, la ordenación, de la que dependía el derecho a usar el título de Rabbí. En Babilonia fue usado el título de Rab en lugar de Rabbí; es posible, pero no seguro, que ello se debiera a que en Babilonia no existía el ritual de la ordenación.

La *semikah* rabínica (= "apoyo" en hebreo; de aquí, "imposición de manos" como gesto que simboliza la transmisión de una función) capacitaba para realizar una auténtica transmisión de la tradición. Se aseguraba así la cadena ininterrumpida de tradición desde Moisés a los tiempos presentes (Abot). La imposición de manos se suprimiría en seguida del rito de la *semikah* quedando sólo la mención del nombre del candidato a la ordenación con la siguiente fórmula (Sanh 5a):

> –¿Puede enseñar?
> –Puede.
> –¿Puede juzgar?
> –Puede.
> –¿Puede permitir?[4]
> –Puede.

En todo este ámbito la ordenación autorizaba a enseñar y decidir personalmente en materia de halakah, a ejercer el derecho, a declarar permitidos los primogénitos para el uso profano, a anular los votos, a hacer la intercalación del mes y a lanzar el anatema.

En un principio cada Rabbí podía considerar que con la ordenación concluía la situación de discipulado de su discípulo. Mas como quiera que la ordenación llevaba consigo la incorporación al sanedrín, cada vez más limitado numéricamente, el Patriarca se fue reservando progresivamente el derecho a conferir órdenes, dejando a los demás miembros como meros consultores, muchas veces ni siquiera eso. En TJ Sanh

[4] El sentido es si puede dispensar de los votos.

1,3,19a dice R. Abba: "En un principio cada Maestro confería la ordenación a sus discípulos. Después esta ordenación directa sería suprimida decidiéndose: 'Un tribunal que confiere órdenes sin el conocimiento del Patriarca no ordena debidamente: pero si el Patriarca confiere órdenes sin el conocimiento del tribunal, la ordenación es válida'. Después se estableció que el sanedrín sólo puede conferir órdenes con el conocimiento del Patriarca y que también el Patriarca sólo puede conferir órdenes con el conocimiento del Sanedrín". Por causa de la limitación numérica de los ordenados ("numerus clausus") en Palestina se dio un grupo de hombres con una plena formación rabínica, que, sin embargo, no pudieron "ejercer" por no haber sido ordenados.

Hacia la mitad del s. IV, lo más tarde al final del patriarcado antes del 429, cesó la práctica de la ordenación. Fue sustituida por otras formas de declarar la autonomía del discípulo del sabio. En Babilonia siempre hubo otra modalidad, como la de la incorporación al grupo de consejeros del Exilarca.

Capítulo III

HERMENÉUTICA RABÍNICA

Bibliografía:

G. Aicher, *Das Alte Testament in der Mischna*, Friburgo 1906; W. Bacher, ET; J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939; G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Serie 29, Sheffield 1985, 8-17; D. Daube, *Alex. Methods; Rabb. Methods*; "Texts and Interpretation in Roman and Jewish Law", *Jewish Journal of Sociology* 3 (1961) 3-28 (reimpr. en Fischel, Essays 240-265); L. Dobschütz, *Die Einfache Bibelexegese der Tannaim mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur einfachen Bibelexegese der Amoraim*, Breslau 1893; M. Gertner, "Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics", *BSOAS* 25 (1962) 1-27; A. Goldberg, "Rede und Offenbarung in der Schriftauslegung Rabbi Aqibas", *FJB* 8 (1980) 61-79; A. Guttmann, "Foundations of Rabbinic Judaism", *HUCA* 23/1 (1950s) 453-473; S.A. Handelman, *The Slayer of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, State University of New York 1982; I. Heinemann, *The Methods of the Aggada* (h), Jerusalén 1949, 1970[3]; "Palestinische und alexandrinische Schriftforschung", *Der Morgen* 9 (1933) 122-137; "Altjüdische Allegoristik", Jb Breslauer Seminar 18 (1935); L. Jacobs, *Studies in Talmudic Logic and Methodology*, Londres 1961 (cfr sobre este trabajo E. Wiesenberg, "Observations on Method in Talmudic Studies", *JSS* 11, 1966, 16-36); R. Loewe, "The *Plain* Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis", *Papers of the Institute of Jewish Studies*, Londres 1 (1964) 140-185; S. Lieberman, *Hell.*; J. Luzarraga, "Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo", *EstBib* 30 (1971) 177-193; F. Maass, "Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung", *ZThK* 52 (1955) 129-161; J-E. Menard, editor, *Exégèse Biblique et Judaïsme*, Estrasburgo 1973; M. Mielziner, *Introduction to the Talmud*, Cincinnati-Chicago 1894, 117-264; M. Otrowski, *Ha-Middot sche-ha-Tora nidreschet bahen*, Jerusalén 1924; D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, Missoula 1975; M. Pérez Hernández, "Aportación de la Hermenéutica Judaica a la Exégesis Bíblica", en *Biblia y Hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología*. Universidad de Navarra. Pamplona 1985, pp 283-306; "Fórmulas con *'mr* y *dyn* en la Exégesis de los Tannaítas", *II Simposio Bíblico Español (Córdoba 1985)*, Valencia-Córdoba 1987, 581-590; "Hermenéutica de los Tannaítas. La Exégesis introducida con *lmmh n'mr*", *Sefarad* 46 (1986) 391-396; "Modelos de Argumentación en la Exégesis de los Tannaítas" (De próxima aparición en *Sefarad*); S. Rosenblatt, *The Interpretation of the Bible in the Mishnah*, Baltimore 1935; *the Interpretation of the Bible in the Tosefta*, Filadelfia 1974;

B. SALOMONSEN, "Om rabbinsk hermeneutik", *Dansk teologisk Tidsskrift* 36 (1973) 161-173; W.S. TOWNER, "Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look", *HUCA* 53 (1982) 101-135; G. VERMES, *Studies*, 59-91; J. WEINGREEN, *From Bible to Mishna. The Continuity of Tradition*, Manchester 1976, 1-76; S. ZEITLIN, "Les principes des controverses halachiques entre les écoles de Shammai et de Hillel", *REJ* 93 (1932) 73-83; "Hillel and the Hermeneutic Rules", *JQR* 54 (1963s) 161-173. (Ulterior bibliografía se ofrece en cada apartado).

LA literatura rabínica es en buena parte resultado del intento de adaptar la Torah, cual norma de vida del judaísmo, a las condiciones cambiantes de la vida. Esta actualización de la Torah se consigue en la "Torah oral", cuyo desarrollo está ante todo vinculado a la exégesis bíblica, ya sea por la deducción directa de nuevas determinaciones y concepciones a partir del texto bíblico, ya sea por la justificación *a posteriori* de una afirmación de la tradición mediante un determinado pasaje bíblico. El uso rabínico de la Biblia puede con frecuencia parecer arbitrario, sin embargo está regulado por unas determinadas reglas (*middot*), que la tradición, en el correr del tiempo, ha reagrupado: las siete reglas de Hillel, las trece reglas de Yismael y las treinta y dos reglas de R. Eliezer (ben Yosé ha-Gelili).

Naturalmente antes de la redacción de estos sistemas ya existía un determinado método de exégesis bíblica. Los primeros expertos en la Torah se llamaron *soferim*, de *sefer* (= "libro"), pero en relación también con el sentido "contar" de la raíz *spr*: pues una de sus más importantes tareas era contar las palabras de cada escrito bíblico, la frecuencia de una determinada palabra, incluso de las letras (cfr Qid 30a). Confeccionaron también listas de expresiones que aparecían una o dos veces solamente en la Biblia. Tales listas facilitaban la interpretación de un texto recurriendo a un paralelo o en general al contexto de toda la Biblia. El principio fundamental de la exégesis bíblica era "explicar la Torah por la Torah" (principio que TJ Meg 1,13,72b ya remonta a Noé).

El sentido obvio y simple de un término o expresión se desprende del uso común o de la comparación con otras lenguas; este sentido obvio se suele introducir con la fórmula *eyn... ela*: "esto no significa otra cosa que...". Pero muchas veces[1] esta fórmula se usa incluso

[1] Obsérvese que esta modalidad no tiene por qué considerarse una evolución posterior.

cuando no se presenta el sentido literal sino una interpretación teológica o alegórica. Explicaciones de este tipo acaso fueran recogidas como glosas al texto o en compilaciones independientes.[2]

Para el uso de las reglas exegéticas es básica la distinción entre halakah y haggadah. Generalmente la halakah está ya establecida antes de su fundamentación bíblica: la exégesis bíblica se limita en mayor o menor medida a ofrecer una justificación o apoyo a una halakah ya existente. Por esta razón la exégesis halákica está más vinculada a la tradición que la exégesis haggádica. Por otra parte la halakah también debe adaptarse a las circunstancias cambiantes, sin perder en lo posible su homogeneidad. Esto conlleva estar en proceso continuo de adaptación. Por el contrario, la haggadah, por cuanto no tiene una inmediata incidencia en la vida práctica, no necesita esta continua adaptación, si bien también en ella se dan determinados cambios en función de las polémicas del momento y de la defensa de ciertos ideales. Por todo ello puede decirse que la haggadah, aunque en principio no esté tan fuertemente reglamentada como la halakah, es sin embargo más estable que ésta.

1. Las siete Reglas de Hillel

Bibliografía:
A. Schwarz, *Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur*, Karlsruhe 1901; *Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur*, Karlsruhe 1897; *Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Litteratur*, Viena 1909; *Die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Litteratur*, Viena 1913; *Die hermeneutische Quantitätsrelation in der talmudischen Litteratur*, Viena 1916; J. Bergman, "Gezera schawa mahi?", *Sinai* 71 (1972) 132-139 (diferencia con *heqqeš*); M. Chernick, *Hermeneutical Studies in Talmudic and Midrashic Literature* (h), Lod 1985 (*kelal w-peraṭ*, *ribbuy w-mi'uṭ*: ambas reglas tienden progresivamente a confundirse); "The Formal Development of Kelal u-ferat u-kelal" (h), *Tarbiz* 52 (1982s) 393-410.

Estas *middot* no son un invento de Hillel, sino una compilación de las más importantes reglas exegéticas entonces en uso. La introducción de estas reglas en el sistema de exégesis bíblica de los fariseos suele

[2] Cfr sobre esta cuestión W. Reiss, "Wortsubstitution als Mittel der Deutung. Bemerkungen zur Formel *ein... ela*", *FJB* 9 (1978) 27-69.

relacionarse con el episodio narrado en TJ Pes 6,1,33a: a la cuestión de si se puede preparar el sacrificio pascual en sábado cuando el 14 de Nisán cae precisamente en sábado, Hillel responde afirmativamente, apoyándose en tres argumentos:

a) Argumento de *qal wa-ḥomer* (cfr *infra*): si el sacrificio cotidiano desplaza al sábado, aunque la Biblia no exige su ofrenda bajo pena de exterminio, ¡con mayor razón lo desplazará el sacrificio de Pascua, que sí es exigido bajo pena de exterminio!

b) Deducción por analogía: si del sacrificio cotidiano y del sacrificio pascual se dice que ambos han de ser ofrecidos en un determinado momento (*be-mo'ado*: Nm 9,2 y 28,2), síguese que el sacrificio pascual puede ser equiparado al sacrificio cotidiano y que consiguientemente desplazará también al sábado como el sacrificio cotidiano.

c) Comparación: porque en ambos casos se trata de una ofrenda de la comunidad.

Y con todo todas estas argumentaciones lógicas no consiguieron convencer a sus oyentes, la gente de Batyra, hasta que invocó en su favor a sus maestros Semaya y Abtalión, es decir hasta que recurrió a la autoridad de la tradición.

En Ps 66a hay una versión breve de este episodio. La versión de TosPes 4,13 (ed. Lieberman 165s) no menciona a las gentes de Batyra, tampoco que Semaya y Abtalión fueran los maestros de Hillel. También la polémica afirmación de que fue la invocación de la tradición la prueba convincente, falta en Tosefta.[3] Por lo demás, la invocación que Hillel hace de la autoridad de sus maestros, según el contexto de Tosefta, debe relacionarse sólo con la halakah, no con las reglas exegéticas.[4] Por todo ello, la proximidad de las reglas de Hillel a las reglas interpretativas usuales en la retórica helenística (que también entrarían en la interpretación del derecho romano),[5] no debe explicarse con el recurso a los maestros de Hillel, Semaya y Abtalión, en cuanto que, según la tradición, eran prosélitos y ambos estudiaron y enseñaron en Alejandría.[6] No se puede probar una directa dependencia de

---

[3] Cfr Neusner, *Phar* I 231-5, 246-251.
[4] Cfr Lieberman, *Hell.* 54.
[5] Cfr Daube, *Rabb. Methods.*
[6] Contra Daube, *Rabb. Methods.* 241.

estas reglas del mundo helenístico, si bien en su ordenación y terminología es posible detectar influjos helenísticos.

En TosSanh 7,11 (ed. Zuckermandel) la enumeración de las siete reglas es introducida con la siguiente frase: "Hillel el Viejo explicó siete palabras ante los ancianos de Patira"; pero el texto no hace referencia al relato de TosPes, que no menciona las gentes de Patira/Batyra. El relato no ofrece el motivo histórico para la nueva introducción de las reglas; tampoco es que haya sido inventado a modo de ilustración ni que de él se deduzca la lista, pues de las siete reglas sólo menciona la argumentación de *qal wa-ḥomer* y la argumentación por analogía (en Tosefta ni siquiera explícitamente); añade además la comparación (*heqqeš*), no contenida en la lista de las siete reglas. Síguese que históricamente no se puede asegurar la conexión de Hillel con las siete reglas.

Además de TosSanh, el texto de las reglas de Hillel ha sido transmitido en la introducción a Sifra (ed. de Weiss 3a) y en ARN A 37,10 (ed. Schechter 110). En Sifra están añadidas al final de la explicación de las trece reglas de Yismael; en la edición de Weiss falta totalmente la regla 3, el Ms Assemani 66 ha fusionado en una las reglas 3 y 4: *wbnyn'b wšny ktwbym*; en realidad las reglas 3 y 4 formaban una unidad que fue dividida para obtener el número siete. En ARN la lista está junto con otras de siete cosas; que ARN la copiara de Tosefta, como quiere Neusner,[7] no se puede documentar. También en Tosefta la lista ha sido añadida posteriormente al capítulo, motivada por la precedente mención de un dicho septenario. Se trataba, pues, de un texto ampliamente conocido en las escuelas, del que se hacía uso en los diversos escritos según se necesitaba.

1. *Qal wa-ḥomer* (mejor *qol*, "ligereza, facilidad", como al comienzo del códice Assemani 66 de Sifra; la pronunciación corriente evita la confusión con *qol*, "voz"). Se trata de una argumentación *a minori ad maius*, de lo simple (lo de menor importancia) a lo complejo (lo de mayor importancia), y viceversa. Según Yismael, el Pentateuco ya usa diez veces esta regla, por ej., en Gn 44,8.[8] Un ejemplo extrabíblico es

---

[7] *Phar* I 275.

[8] Véase GnR 92,7, ed. Th-A 1145.

Ket 111b: "Un caso de *qal wa-ḥomer* nos ofrece el grano de trigo: si el grano de trigo, que es enterrado desnudo, germina vestido, ¡con cuánta más razón ha de esperarse esto de los justos, que son enterrados vestidos!". Pero esta regla no puede emplearse para agravar una pena, según el principio de que "la ley deducida debe ser como aquella de la que se deduce" (BQ 2,5).

2. *Gezerah šawah*, literalmente "ordenación/principio equivalente". Según Lieberman,[9] la fórmula, cuya etimología no es clara, está acuñada en correspondencia a la expresión helenística *synkrisis pros ison* (documentada por primera vez en Hermógenes, s. II). Se trata de una argumentación de analogía. En sentido estricto se ha de usar cuando en dos pasajes de la Torah y sólo allí se dan las mismas expresiones; además las expresiones sobre las que se construye el argumento de analogía deberían no ser necesarias para la comprensión de la frase, de forma que pueda suponerse que la Biblia ha puesto tales expresiones justo con la intención de que se construya el argumento de analogía (cfr Sabb 64a). La *gezerah šawah* debe usarse con mucha reserva y con el respaldo de la tradición: "no debes argumentar ligeramente por *gezerah šawah*" (Ker 5a); "nadie puede hacer un argumento de analogía por propia autoridad" (TJ Pes 6,1,33a). Así pues, sólo bajo estas condiciones (que en el transcurso del tiempo ya no fueron tan estrictas) podía una prescripción jurídica estipulada en un pasaje del Pentateuco aplicarse a otro pasaje. Por ejemplo, en Lv 27,7 ("un hombre de *más de* sesenta años") se hace una estimación en orden al cumplimiento de un voto; Arak 4,4 entiende que la determinación de "más de" debe valer también para los otros lugares donde no se dice expresamente (Lv 27,3.5): en todos los casos, pues, debe tratarse de "años cumplidos", ya conlleve un agravamiento ya conlleve una mitigación del precepto; el término "año" debe ser explicado siempre igual (*šanah šanah ligezerah sawah*). Próximo a la *gezerah šawah* es el así llamado *heqqeš* (comparación), un tipo de analogía no tan estrictamente regulada (cfr *supra*, argumento de Hillel en TJ Pes 6,1,33a).

---

[9] *Hell.* 58s.

3. *Binyan ab mi-katub ehad*, literalmente "construcción de una familia[10] a partir de un solo texto". Explicación de Bacher (ET, I 9): "Gracias a la norma exegética designada con esta expresión, se puede aplicar a un número de pasajes bíblicos de un mismo contexto algo que sólo se encuentra en uno de los textos; este texto principal presta así a los demás un carácter común que los vincula como una familia". En TJ Sanh 1,1,18a R. Elazar ben Pedat dice: "En todo lugar donde se dice *y Dios* se hace referencia a Dios y a su corte de justicia. Se trata de un *binyan ab*: en todo lugar donde se dice *wa-yomer* ("y dijo") se anuncia una desgracia". SDt § 148 (ed. Finkelstein 202) deduce de Dt 17,6 que donde se usa la expresión *yimmaṣe* ("y se econtrare", Dt 17,2) en un determinado contexto siempre se requerirán dos o tres testigos. El texto principal que "crea" la familia es llamado modernamente "prototipo", "paradigma".

4. *Binyan ab mi-šney ketubim*, "construcción de una familia a partir de dos textos". Cuando la deducción que acabamos de comentar se apoya en dos pasajes bíblicos. Por esta argumentación resulta que los preceptos de dejar en libertad al esclavo a quien su amo le ha arrancado un ojo o un diente (Ex 21,26.27) tienen un valor general: por todo lo que es irremplazable, al esclavo se le debe la libertad (Mek Neziqin 9; ed. Lauterbach III, 72s).

5. *Kelal w-peraṭ w-peraṭ w-kelal*, "lo general y lo particular, lo particular y lo general". El sentido es que lo general se determina por lo particular y que lo particular se determina por lo general. Las trece reglas de R. Yismael descomponen esta regla en ocho (de la 4 a la 11). Para los paralelos en el derecho romano, cfr Daube, *Rabb. Methods*, 252-4. En la introducción a Sifra (7-8; ed. Weiss 2a) se explican así estas reglas: "¿Cómo se argumenta desde lo general a lo particular? Primero se dice "si (la ofrenda) es de *bestias*" (Lv 1,2); esta expresión general ("bestias") incluye sólo lo que se detalla en la especificación que sigue ("ofreceréis vuestra ofrenda del *ganado mayor* o *menor*", *ibid*). ¿Cómo se argumenta desde lo particular a lo general? "Cuando alguno hubiere dado a su prójimo en custodia *asno* o *toro* o *cordero*"

[10] *ab* es abreviatura por *bet ab*.

(Ex 22,9): aquí tenemos detallado lo particular, a lo que sigue una generalización: "o *cualquier bestia*" (*ibid*). La argumentación que va desde la especificación de lo particular a la generalización señala que la generalización añade algo a los casos particulares".

6. *Ke-yoṣe bo be-maqom aḥer*, "semejante a ello en otro pasaje". Daube[11] sostiene que la fórmula (que literalmente suena: "como resulta con ello en otro sitio") proviene del giro helenístico *synbainein*, "corresponder", "desprenderse de una argumentación". Se trata de una regla muy cercana a la de la analogía, aunque no tan reglamentada en su uso. Véase como ejemplo el comienzo de Mek (ed. Lauterbach I 1-3): la máxima de que "lo que es primero en la Biblia tiene precedencia también en la realidad" se contradice con una serie de ejemplos en los que se invoca un versículo donde la máxima no se verifica; en Ex 3,6 se dice: "El Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob"; en Lv 26,42, por el contrario: "Me acuerdo de mi pacto con Jacob, de mi pacto con Isaac y de mi pacto con Abrahán"; y *semejantemente* (*ke-yoṣe bo*) en otros lugares que el midrasista va enumerando.

7. *Dabar ha-lamed me-'inyano*, argumentación a partir del contexto; literalmente: "la cosa queda ilustrada por su contexto". Esta regla es reconocida universalmente en razón de su evidencia. El principio de Aqiba, "toda sección contigua a otra se explica por estotra" (SNm 131; ed. Horowitz 169), parece tener el mismo sentido, si bien tal principio se lleva con demasiada frecuencia a no tener cuenta del contexto exegético natural y a sacar interpretaciones de la mera y fortuita proximidad de dos textos. He aquí un ejemplo para la regla de Hillel: en la exégesis de Ex 20,16, "no robarás", una baraita de Sanh 86a invoca expresamente la argumentación por el contexto: en opinión de los rabinos aquí se trataría del secuestro de personas, puesto que las otras leyes del conjunto se refieren a personas; pero el contexto de Lv 19,11, "no robaréis", muestra que se trata de robo de dinero.

---

[11] *Rabb. Methods*, 260.

2. Las trece reglas de R. Yismael

Bibliografía:
A. Freimann, FS A. Schwarz. Berlín-Viena 1917, 109-119, recensiona 54 comentarios hebreos a las trece *middot*; D. Hoffmann, "Ein Midrasch über die dreizehn Middot", FS A. Berliner, Frankfurt 1903, parte hebrea 55-71 (edita el texto de MHG a Lv 1,2: supone que el texto procede de MRS, aunque abreviado por MHG y completado en parte según TB); G.G. Porton, *Ishmael* IV, 160-211.

R. Yismael, el gran maestro de la generación anterior a Bar Kokba, ha pasado a la historia de la exégesis bíblica como el adversario de R. Aqiba. Frente a la atosigante investigación de cada una de las palabras, incluso de las letras, del texto bíblico, Yismael sienta el siguiente principio: "La Torah habla en el lenguaje de los hijos de los hombres" (SNm § 112; ed. Horowitz 121); en base a este principio, por ej., rechaza una interpretación del infinitivo absoluto *hikkaret* independiente del verbo personal *tikkaret* en Nm 15,31: "se trata de repeticiones estilísticas que la Torah usa hacer según su costumbre" (TJ Yeb 8,1,8d), por tanto no es necesaria ninguna ulterior explicación de la doble expresión.

Al igual que a Hillel, también a Yismael se le atribuye un número de reglas exegéticas, las trece *middot*,[12] cuyo texto se encuentra al comienzo del midrás Sifra (ed. Weiss 1a-b). Estas reglas gozan de alta estima dentro del judaísmo, hasta el punto de ser parte integrante de la oración de la mañana (así ya en el más antiguo *siddur* completo, el del Rab Amram Gaon). Desde la edad media muchos maestros judíos las han explicado como transmitidas ya en el Sinaí.[13] MHG Ex 21,1 (ed. de Margulies 458) introduce así el texto de las *middot*: "R. Yismael decía: Éstas son las trece reglas por las que la Torah se explica, que a Moisés fueron entregadas en el Sinaí". D. Hoffmann copió el texto en su edición de MRS (Frankfurt 1905, 117), texto que, sin embargo, no fue corroborado por los descubrimientos de la Geniza, razón por la cual las reglas faltan en la edición de MRS de Epstein-Melammed 158 (cfr *infra*, parte III, Cap II, n. 3, *Mekilta de R. Simón ben Yojay*). El texto

---

[12] El número es tradicional; según una división normal serían 16; Aarón Ibn Jayim, en su comentario a Sifra del 1609-11, cuenta 17 reglas.

[13] Cfr compilación de G. Fisher, *Jeshurum* 7 (1860s) 485-7.

de las *middot* se encuentra también en MHG Lv 1,2 (ed. Steinsalz 17), expresamente citado de Sifra.

Las trece reglas son en lo esencial una versión ampliada de las siete de Hillel:

Yismael	*Hillel*
1	1
2	2
3	3-4
4-11	5
-	6
12	7
13	-

Las reglas 4-11 de Yismael se obtienen descomponiendo la regla 5 de Hillel. La regla 7 de Hillel es nombrada en Hul 63a como "una de las trece *middot* para explicar la Torah", pero sin mencionar a Yismael. La regla 6 de Hillel no entra en las trece de Yismael. La regla 13 de Yismael es nueva: "Si dos pasajes se contradicen, un tercero decidirá entre ellos". He aquí un ejemplo de Mek Pisḥa 4 (ed. Lauterbach I,32): Aqiba observa que según Dt 16,2 el sacrificio pascual ha de ser de ganado menor y mayor, mientras que según Ex 12,5 ha de ser cordero o cabrito; "¿Cómo mantener estos dos textos? Pero es que hay una regla en la Torah que dice: cuando dos textos se contradicen, ambos permanecen en sus sitios respectivos hasta que venga un tercero que decida entre ellos"; comoquiera que Ex 12,21 ("tomad una res del *ganado menor*... e inmolad la Pascua") menciona al ganado menor, la cuestión queda decidida: sólo el ganado menor es apto para el sacrificio pascual.

La paternidad de Yismael sobre las trece reglas es tan cuestionable como la de Hillel sobre las siete que se le atribuyen. G.G. Porton (*Ishmael* II 75), apoyándose en razones estilísticas, muestra que la lista de Sifra es una composición, por lo que no hay motivos "para atribuírsela a nadie que no sea el editor, ni siquiera a una escuela". Un análisis de las tradiciones exegéticas de Yismael en las colecciones tannaíticas muestra que Yismael "nunca usa la mayoría de sus métodos exegéticos. Por lo general usa el argumento *a fortiori* y la *gezerah šawah*, los mismos argumentos que eran usuales en el mundo no judío de su tiempo" (*op. cit.* 6). Ajustándonos estrictamente a las reglas que Yismael usa en sus textos, habremos de decir que conocía un máximo

de cinco de sus propias reglas. Tampoco puede mantenerse una clara separación entre los métodos exegéticos de Yismael y los de Aqiba: "Frecuentemente Aqiba usa técnicas que se suelen asociar con Yismael, y Yismael usa métodos corrientemente atribuidos a Aqiba" (*op. cit.*, IV 208), lo cual indica que en el tiempo de Yismael aún no existían dos escuelas exegéticas claramente diferenciadas por el método; cuando los textos rabínicos establecen una diferencia entre los métodos de Yismael y los de Aqiba, es usualmente en la gemará palestina (*Ibid* IV 209); "resulta, pues, que la imagen estandarizada de la praxis exegética de Yismael es, lo más pronto, una construcción amoraítica" (*ibid* II 7).

El caraíta Yehudah Hadassi, en la exposición del credo caraíta comenzada en 1148,[14] se alza contra estas *middot* mostrando su semejanza con otras reglas griegas, las doce *ergasiai kai epijeiremata*: probablemente él se está refiriendo a un escolion medieval al escrito de Hermógenes *peri heureseos*. Sólo con las dos primeras reglas de Yismael/Hillel se pueden ver paralelismos en las *ergasiai*; pero ciertas semejanzas sí se dan con las 32 reglas de Eliezer, que Hadassi también cita.[15]

3. Las treinta y dos reglas[16]

Bibliografía:
H. G. Enelow, *The Mishnah of Rabbi Eliezer or the Midrash of Thirty-Two Hermeneutic Rules*, Nueva York 1933 (reimpr. 1970; edición con introducción en inglés); V. Aptowitzer, "Das Alter der Baraita der 32 Normen...", FS A. Schwarz, Berlin-Viena 1917, 121-132; Albeck, *Deraschot* 434-6; L. Bardowicz, *Die Abfassungszeit der Baraita der 32 Normen für die Auslegung der Heiligen Schrift*, Berlin 1913; J. N. Epstein, "On the Mishna of R. Eliezer Son of R. Jose the Galilean" (h), *Tarbiz* 4 (1932s) 343-353; "Mishnat R. Eliezer", *HUCA* 23/2 (1950s) parte hebrea 1-15; M. Moreshet, "The Language of

[14] *Eskol ha-Kofer*, edición de Eupatoria 1836; ed. corregida y aumentada. Londres 1971, 124b.

[15] Cfr Lieberman, *Hell.* 56.

[16] El traductor agradece a la Dra. Ángeles Navarro Peiro haber puesto a su disposición la versión castellana, aún inédita, de las 32 reglas, tanto en la redacción de la Misnah de R. Eliezer como en la redacción de MHG; el texto de MHG ha sido publicado por A. Navarro en *EstBib* 46 (1988) 79-96; el de la Misnah de R. Eliezer. en *MEAH* 36 (1987) 55-72. En la versión que aquí ofrezco, respetando el texto del prof. Stemberger, he procurado ofrecer la versión castellana de las reglas en la formulación que ya les ha dado la Dra. Navarro.

Mishnat R. Eliezer" (h), *Bar Ilan* 11 (1973) 183-223; M. ZUCKER, "Le-pitron ba'ajat l"b middot u-mischnat Rabbi Eliezer", *PAAJR* 24 (1955) parte hebrea 1-39.

Las 32 reglas se conocen por el nombre de Eliezer ben Yosé ha-Gelili (de la generación de Bar Kokba). Su texto es citado por primera vez por el gramático Abulwalid Ibn Ganah (s. XI); hasta el s. XIX sólo era conocido por el *Sefer Keritut* de Simson de Chinon (1260-1330; ed. de J. M. Sofer, Jerusalén 1965) según la tradición caraita de Yehudah Hadassi. La versión del MHG Gn (ed. de Margulies 22s) cuenta 33 reglas (divide en dos la regla 29). Pero se ha comprobado que la fuente de MHG es la *Mišnat Rabbi Eliezer*, también llamado "Midrás Agur" o "Midrás de las treinta y dos reglas".

La datación del midrás es discutida. Enelow considera que la obra —en la que no se cita ningún maestro posterior al s. III— es "un producto de la tradición tannaítica" (p 59), "compuesta no más tarde que el final del s. IV" (p 60). Bardowicz propone una fecha posterior a Saadya, lo que también acepta M. Zucker: las 32 reglas serían una selección de las 49 de Samuel ben Jofni, quien a su vez se habría inspirado en Saadya. Algo anterior es la época que propone Epstein (el tiempo de Heraclio) y Albeck (s. VIII). Moreshet, por razones de tipo lingüístico, fecha la obra entre el 600 y el 800. En todo caso, la datación tardía se entiende de la redacción final de la obra, cuya tradición en parte puede remontarse al período talmúdico. Pero las 32 reglas no son nombradas en el Talmud.

Hull 80a dice: "Cuando en la haggadah escuches la voz de Eliezer ben Yosé ha-Gelili, pon las orejas como un embudo" (así R. Yojanán). Esta fama de Eliezer como haggadista pudiera haber motivado la vinculación de su nombre a la colección de las 32 reglas; en muchas ediciones del Talmud estas reglas suelen reproducirse tras el tratado Berakot. Raši, Abraham ben David y Zakuto leen en el título de la baraita no "Las 32 reglas mediante las cuales se explica la *haggadah*", sino "Las 32 reglas mediante las cuales se explica la *Torah*". De aquí Krauss deduce que estas *middot* valían también para la exégesis halákica;[17] lo cual se puede afirmar de algunas, pero otras son exclusivamente haggádicas.

---

[17] FS A. Schwarz, 572.

1. *Ribbuy*, "ampliación", "inclusión". Se usa cuando en la Biblia aparecen las partículas *af* y *gam* (= "también") o la de acusativo *et*. Asi es la interpretación que GnR 1,14 (ed. Th-A 12) hace de Gn 1,1, "Creó Dios el *-et-* cielo y la *-et-* tierra": "*el* cielo incluye sol, luna, estrellas y constelaciones; la tierra incluye árboles, plantas y el jardín del Edén". He aquí un uso halákico: según Arak 1,4, si una adúltera que esté encinta es llevada al patíbulo no se ha de esperar a que dé a luz; Arak 7a fundamenta tal halakah con Dt 22,22: *wu-metu gam šeneyhem*, "y *también* morirán los dos", a saber, los dos adúlteros y el feto.[18]

2. *Mi'uṭ*, "limitación, restricción, exclusión, reducción", está indicada con las partículas *ak*, *raq* (= "sólo") y *min* (= "de", *ex* latino). Gn 7,23 afirma que "sólo *-ak-* quedó Noé"; según GnR 32,11 (ed. Theodor-Albeck, 298) esto ha de entenderse de la siguiente manera: "*ak* significa una limitación: también él escupió sangre por causa del frío", no sobrevivió, por tanto, sin padecer algún mal. Aplicación halákica: Dt 16,15 precisa: "...pero tú *-ak-* estarás alegre", lo que, según Sukk 48a incluye ciertamente la tarde del último día festivo de Sukkot, pero no la del primero: ésa está excluida por la partícula *ak*.

3. *Ribbuy aḥar ribbuy*, "ampliación seguida de otra ampliación", a través de la concatenación de dos de las partículas de la regla 1. El texto de 1 Sm 17,36 ("Tanto al *-gam et ha-* león como al *–gam ha–* oso ha matado tu servidor") es interpretado, en MidrSam 20,5 (ed. Buber 54a), en nombre de R. Natán, como si hubiera matado a cuatro leones (uno más por cada partícula; *gam*, *et* y el artículo *ha-*) y a tres osos (igualmente un oso más por *gam* y *ha-*). Esta secuencia funciona de diversa manera en la halakah: "Ampliación seguida de ampliación significa reducción" (Sifra *Ṣaw* 11, ed. Weiss 34d); consecuentemente si en Lv 7,12, para la ofrenda de acción de gracias, por dos veces se pide que sea "con aceite", se entiende que pide medio log de aceite y no uno completo como para las otras ofrendas de alimento (cfr Men 89a donde esta opinión se atribuye a Aqiba). SNm § 124 (ed. Horowitz 155s) usa el mismo principio como regla de R. Yismael para quemar la vaca roja:

---

[18] Cfr. M. Chernick, *Hermeneutical Studies*, 27; del mismo autor, "Hitpachut, tsura u-mibne ba-draschot schel ribbujim umi'utim", *PAAJR* 49 (1982) parte hebrea 105-122.

comoquiera que el Nm 19,5 por dos veces se dice que se ha de quemar la vaca, se interpreta que se ha de tomar únicamente la cantidad de madera indispensable; por contra, R. Yehudah entiende que el doble *ribbuy* indica un reforzamiento, que no se debe por tanto ahorrar madera en la hoguera.

4. *Miʿuṭ aḥar miʿuṭ*, "limitación seguida de otra limitación", concatenación de dos partículas restrictivas o excluyentes. "Dos exclusiones consecutivas producen una inclusión"; R. Meir usa esta regla como principio halákico en Makk 9b: también un ciego que haya matado a una persona sin premeditación podría refugiarse en una ciudad de asilo, pues las dos limitaciones –"sin haberlo visto" (Nm 35,23) y "sin premeditación" (Dt 19,4)– significan una ampliación. Sin embargo, este argumento no es universalmente aceptado. Véase una aplicación haggádica a propósito de 1 Re 8,9: "En el arca *no* había *sino* las dos tablas de piedra"; la doble partícula restrictiva *–eyn... raq–* conduce a la tesis de que en el arca de la alianza se encontraba también un rollo de la Torah (BB 14a) o los fragmentos rotos de las primeras tablas (BB 14b).

5. *Qal wa-ḥomer meforaš*, "aplicación expresa de la argumentación *a minori ad maius*" y viceversa. Cfr regla 1 de Hillel.

6. *Qal wa-ḥomer satum*, "aplicación sobreentendida de la argumentación *a minori ad maius*" y viceversa.

7. *Gezerah šawah*, cfr regla 2 de Hillel.

8. *Binyan ab*, cfr regla 3 de Hillel.

9. *Derek qeṣarah*, expresión abreviada o elíptica. Dt 21,11 dice: "Si ves entre los cautivos una mujer de bella figura (*'ešet yefat toar*)... puedes tomarla por esposa"; de la forma *constructa 'ešet* en lugar de *'iššah*, SDt § 211 (ed. Finkelstein 245) deduce que podría desposarla aunque fuera una mujer casada (*'ešet 'iš*). El midrás tardío *Leqaḥ Ṭob* explica con toda claridad: "Donde esté escrito *'ešet* debe ser completado por algo, por ej., *'eset kesilut* ("mujer estúpida", Prov 9,13). ¿Y por qué aquí se dice solamente *'ešet*? Para enseñarte que la puede desposar incluso si se trata de una mujer casada (*'eset 'iš*)".

10. *Dabar šehu šanuy.* Las repeticiones tienen una significación. En GnR 89,9 (ed. Th-A, 1098) R. Yehudah bar Ilay dice: "Verdaderamente tienen que venir 14 años de hambre sobre Egipto" (por Gn 41,3.6: 7 vacas flacas, 7 espigas secas); le responde R. Nejemyah: "Verdaderamente 28 años han sido previstos: los 14 que el Faraón ha visto (en sueños) y se los ha contado a José" (repitiendo por tanto el número); y aún, puesto que José repitió las palabras del Faraón, según algunos rabinos, debieron ser 42. Sanh 1,6 se apoya en la doble mención de "comunidad" en Nm 35,24s para concluir que un tribunal menor debe tener 23 miembros: una "comunidad" es de 10 miembros como se deduce de Nm 14,27, donde por comunidad se entienden los 12 exploradores a excepción de Josué y Caleb (a la doble mención de los diez se añaden aún tres por otros motivos). Una baraita en Hul 115b interpreta que la triple repetición de la prohibición de cocer el cabrito en la leche de su madre (Ex 23,19; 34,26; Dt 14,21) significa la prohibición de comerlo, de cocerlo y de sacarle beneficio; para Aqiba la triple mención del "cabrito" significa que aves, bestias salvajes y animales impuros no caen bajo la prohibición del cocerse en la leche. En Mek *Wa-yassa'* 5 (ed. Lauterbach II, 119) R. Zeriqa deduce de la triple mención de "hoy" en Ex 16,25 ("comedlo –el maná– *hoy*, pues *hoy* es un sábado consagrado a YHWH; *hoy* no lo hallaréis en el campo") que en el día de sábado deben hacerse tres comidas (cfr Sabb 117b). Yosiyyah aprovecha la triple mención de *Elohim* en Ex 22,7s para probar que en los procesos de dinero (civiles) han de decidir tres jueces: Mek *Neziqin* 15 (Lauterbach III 119), cfr Sanh 3b.

11. *Siddur šeneḥlaq,* "secuencia interrumpida", hace referencia a la separación y división de los versículos por un *sof pasuq* o por algún otro acento de los empleados en la escritura hebrea. En 2 Cr 30,18s la división masorética del versículo mediante el *sof pasuq* trastorna el sentido; en otros casos se prescinde de la separación de versículos para conseguir apoyo bíblico a una determinada concepción. Makk 3,10 enlaza el *be-mispar* (= "en número") de Dt 25,2 con *arba'im* (= "cuarenta"), primera palabra del versículo siguiente, para limitar a 39 azotes la pena de flagelación: "*be-mispar arba'im,* el número que está más cerca de cuarenta". En Mek *Pisḥa* 16 (ed. Lauterbach I, 139) R. Yosé ha-Gelili enlaza "no se comerá pan fermentado" (Ex 13,3) con el "hoy" del versículo siguiente para deducir que Israel en Egipto sólo en ese dia

comió el pan ázimo. Sifra *Qedošim* 2 (ed. Weiss 87d) prueba que un propietario no puede favorecer a un pobre con perjuicio de otro ayudando al primero en el rebusco, basándose en Lv 19,10: contra el sentido del contexto y a pesar del *atnaḥ*,[19] enlaza el "no harás el rebusco" del v 10a con el "para el pobre" del v 10b (cfr Git 12a). En Sifra *Qedošim* 7 (ed. Weiss 91a) Simón ben Elazar fundamenta la exigencia de que el anciano no moleste a su prójimo, en una lectura de Lv 19,32: "honrarás la presencia del anciano, temerás a tu Dios"; prescindiendo de la cesura del *atnaḥ* lee: "anciano, temerás a tu Dios".

Junto a esta violenta separación/unión de las palabras contra todo orden sintáctico y al servicio de una determinada exégesis, se advierte también a veces una cierta indecisión en cuanto que no se sabe a qué contexto adscribir un término. En Mek *'Ammaleq* 1 (ed. Lauterbach II, 142) Issi ben Yehudah dice que en la Torah se encuentran cinco palabras sin un peso que incline la balanza a una conexión con lo que antecede o con lo que sigue (también en Yoma 52ab). Un ejemplo halákico tenemos en Sot 7,4: según Dt 25,9, cuando se da el caso de uno que no está dispuesto a cumplir la ley del levirato (casarse con la cuñada viuda), entonces la viuda debe presentarse "quitarle la sandalia, escupirle en la cara y decirle: *así* le suceda al hombre que no le da la gana de levantar la casa de su hermano"; R. Yehudah entiende que "*así*" se refiere tanto a "decirle" como a "le suceda": "ella debe decirle *así* (en esta lengua, en la lengua hebrea): *así* te suceda...".[20]

12. *Dabar šehu ba le-lammed we-nimṣa lamed*, "lo que se aduce para ilustrar y queda a su vez ilustrado"; se hace referencia a los pasajes que se usan para una comparación, para aportar luz, y quedan ellos mismos iluminados (cfr regla 7 de Hillel). Sanh 74a trata de la proposición de que bajo peligro de muerte podríase cometer cualquier pecado a excepción de idolatría, incesto y asesinato; sobre incesto y asesinato Rabbí precisa: "Es como si se abalanza un hombre sobre su prójimo y le quita la vida" (Dt 22,26). ¿Qué es lo que aprendemos de la

---

[19] *Atnaḥ* es el acento masorético que divide el versículo en dos hemistiquios; pertenece a los llamados "acentos emperadores" *(qaysarim)*. Cfr art. "Acentos Masoréticos" en *Enciclopedia de la Biblia*.

[20] Cfr Daube, *Alex. Methods*, 33-34, para paralelos en las reglas helenísticas de *synthesis* y *diairesis*.

comparación con el asesino? Lo que se aduce para ilustrar resulta a su vez ilustrado: como en el caso de la joven desposada (Dt 22,25) también en el caso del asesino está permitido salvar la vida del asaltado con la del asaltante. Y compárese a la joven desposada (en el caso de su violación) con el asesino: igual que uno debe dejarse matar antes que cometer un asesinato, del mismo modo debe uno dejarse matar (así la lectura de Yom 82a) antes que violar a una joven desposada".

13. *Kelal še-aḥarayw ma'aseh we-eyno ella perato sei ha-rišon*, "cuando a una afirmación general sigue *un hecho (ma'aseh)*, este hecho debe entenderse como la concretización de la afirmación general" (cfr regla 5 de Hillel). MHG Gn (ed. Margulies 30) en su enumeración de las 32 reglas propone el siguiente ejemplo: "'Y dijo Dios: Haya luz, y hubo luz' (Gn 1,3); y volvió a decir: 'Haya lumbreras en el firmamento de los cielos' (Gn 1,14). Quien esto oye puede pensar que se trata de otra cosa [que las lumbreras de v 14 no son la luz del v 3], pero no es más que la concretización de lo primero; se enseña, pues, que las lumbreras fueron creadas el primer día, pero no las colgó hasta el cuarto día. De modo similar en Gn 1,27 tenemos: 'Y creó Dios al hombre a imagen suya' (Gn 1,27); ésta es la afirmación general, al final la Escritura concretizará sus acciones: 'formó YHWH Dios al hombre del polvo' (Gn 2,7), 'e infundió YHWH Dios un sopor sobre el hombre, que se durmió; entonces le tomó una de las costillas' (Gn 2,21), 'y transformó YHWH Dios a la costilla...' (Gn 2,22); quien esto oye puede pensar que se trata de otro tema, pero no es más que la concretización de lo primero".

14. *Dabar ha-nitleh be-qatan mimmenu kedey le-hašmia' 'et ha-'ozen mah še-yekolah li-šmoa'*, literalmente, "algo que se hace depender de una cosa menor para hacer oír al oído lo que puede oír". Se trata de explicar lo sublime por lo común para hacerlo comprensible. Así se explica la Torah mediante la lluvia en Gn 32,2. Esta regla no se usa para la halakah.

15. Es la misma que la regla 13 de Yismael.

16. *Dabar meyuḥad bi-meqomo*, "expresión singular en su contexto". Véase SNm 110, al comienzo (ed. Horowitz 113): R. Yismael comenta

Nm 15,18, "*al entrar vosotros* en el país donde yo os llevo": "La Escritura distinguió esta entrada de todas las demás entradas que aparecen en la Torah, pues en las otras entradas que la Torah menciona dice: "sucederá que *cuando entréis* en el país" o "sucederá que *cuando YHWH tu Dios te introduzca...*"; pero aquí dice "al entrar vosotros", para enseñarte que cuando los israelitas entraron en el país, inmediatamente estuvieron obligados a la ley de la ofrenda de la torta" (cfr Nm 15,20).

---

17. *Dabar še-eyno mitpareš bi-meqomo we-mitpareš be-maqom aḥer,* "una expresión que no se explica en su contexto pero se explica en otro". Así se enlazan y completan pasajes del Pentateuco con otros del resto de la Biblia. MHG Gn (ed. Margulies 32) ofrece como ejemplo Gn 2,8: la descripción del paraíso debe ser completada con Ez 18,13; Nm 3, donde no se habla de los turnos sacerdotales, debe ser completado con 1 Cr 24,19.

18. *Dabar še-neemar be-miqṣat we-hu noheg ba-kol,* "lo que se dice respecto a parte, pero se refiere a la totalidad", a saber, cuando se menciona un caso concreto de una determinada clase, pero refiriéndose a todos esos casos de cualquier clase. Por ejemplo, en Dt 23,11 se dice "polución nocturna", porque las poluciones en cuestión se producen generalmente durante la noche, pero se refiere a cualquier polución. SDt § 194s (ed. Finkelstein 234s) comenta así Dt 20,5s: quien ha construido una casa nueva y aún no la ha habitado está exento de ir a la guerra; se habla de construir pero se ha de entender también heredar, comprar o recibir en regalo; lo mismo vale de la plantación de la viña (Dt 20,6): se habla de plantar, pero se ha de entender también heredar, comprar o recibir en regalo.

19. *Dabar še-neemar ba-zeh we-hu hadyn le-ḥabero,* "lo que se dice de una cosa puede aplicarse a otra". Mek *Neziqin* 9 (ed. Lauterbach III, 53) a Ex 21,18: "cuando uno hiriere a otro con una piedra o con el puño": "R. Natán enseña: Se equipara la piedra al puño y el puño a la piedra; como la piedra debe ser tal que pueda matar, también el puño, y como el puño puede ser identificado también la piedra ha de poder ser identificada; síguese que si la piedra está entre otras (que acaso otros han lanzado) el inculpado está libre de pena".

20. *Dabar še-neemar bazeh we-eyno 'inyan lo abal hu 'inyan leḥabero še-hu ṣarik lo*, "lo que se dice de una cosa pero no se refiere a ella sino a otra que lo acompaña y para cuya comprensión es necesaria". Véase SNm § 118 (ed. Horowitz 138s) a Nm 18,15, "habrás de rescatar al primogénito del hombre, y también al primogénito del animal impuro rescatarás": -"¿Debo entender que en el sentido se incluye a todo animal impuro? -Hay un texto que dice: "toda primera cría del asno la rescatarás mediante un cordero" (Ex 13,13), por tanto se trata de que puedes rescatar la cría del asno pero no la de otros animales impuros. -¿Y no será que la cría del asno habrá de ser rescatada por el cordero mientras que las otras crías mediante vestidos y utensilios? -Ex 34,20 repite: "la primera cría del asno la rescatarás mediante un cordero"; la repetición *mediante un cordero* enseña que sólo mediante un cordero puede hacerse el rescate, no con vestidos y utensilios. -Entonces, ¿qué enseñanza aporta Nm 18,15, "Habrás de rescatar..."? -Si el sentido no es el de rescatar el animal impuro, será el de que se puede consagrar el animal impuro para la restauración del templo y para rescatarlo después".

21. *Dabar še-huqqaš li-štey middot we-attah noten lo koaḥ ha-yafeh še-bi-šeteyhen*, "cuando algo se compara con dos cosas distintas se le aplica lo mejor de ambas". Por ej., Sal 92,13, "El justo como palmera florecerá", podría entenderse: igual que la palmera no da sombra, tampoco el justo; pero se añade: "crecerá como cedro del Líbano" *(ibid)* (que no produce frutos comestibles, lo que tampoco puede decirse del justo). Arak 9,7 interpreta Lv 25,31 en el sentido de que las casas de las aldeas tienen las ventajas de las casas de las ciudades amuralladas y las ventajas del campo: "Como casas de ciudad, pueden ser redimidas inmediatamente y pueden ser redimidas en el curso de doce meses; como campos, en el año jubilar pasan a la posesión del primer propietario y se les puede sacar dinero (por el uso)" si se las quiere revender.

22. *Dabar še-ḥabero mokiaḥ 'alayw*, "expresión que debe ser completada con la expresión paralela". En Mek *Kaspa* 2 (ed. Lauterbach III 161) R. Natán hace la siguiente exégesis de Ex 23,1 ("No extiendas tu mano al sacrílego jurando en falso"): "*No extiendas tu mano* quiere

decir que no dejes que ni el sacrilego ni el ladrón sean testigos, excluyendo así a violentos y ladrones de la comunidad".

23. *Dabar še-hu mokiaḥ 'al ḥabero.* "expresión que completa a otra paralela". Se emplea sólo en la haggadah. Véase SDt § 40 (ed. Finkelstein 80) a Dt 11,12, "Una tierra de la que cuida YHWH tu Dios": "¿Es que sólo se cuida de ella? ¿Acaso no se ocupa de las demás tierras, según se dice: 'para llevar lluvia a una tierra sin hombres' (Job 38,26) y 'para hartar la tierra vacía y desolada' (Job 38,27)? ¿Qué se quiere decir, entonces, con 'una tierra de la que cuida YHWH tu Dios' (Dt 11,12)? Es como si no se ocupase más que de ella, pero, por la atención que la dispensa, con ella se ocupase de todas las demás. Análogamente se dice: 'He aquí que no dormita ni duerme el vigilante de Israel' (Sal 121,4). ¿Es que solamente vigila a Israel? ¿Acaso no vigila a todos los demás, según se dice: 'porque en su mano está el alma de todo viviente y el espíritu de todo humano' (Job 12,10)? Entonces, ¿qué se quiere decir con 'vigilante de Israel'? Es como si no vigilase más que a Israel y, por la vigilancia que le dedica, vigilase a todos con él".

24. *Dabar še-hayah bi-kelal we-yaṣa min ha-kelal le-lammed 'al 'aṣmo.* "algo que, estando contenido ya en una afirmación general, es especificado expresamente para ofrecer alguna enseñanza sobre sí mismo". Por ej.: en Jos 2,1 dice Josué a los dos exploradores: "id y explorad el país y Jericó"; Jericó ya está incluido en la mención de "el país", sin embargo está explicitado para mostrar que Jericó equivalía a toda la tierra de Israel (este ejemplo lo aduce MHG Gn, ed. Margulies 35, para ilustrar esta regla).

25. *Dabar še-hayah bi-kelal we-yaṣa lelammed 'al ḥabero.* "algo que, estando ya contenido en una afirmación general, es especificado expresamente para ofrecer alguna enseñanza sobre los otros casos". Se trata de una ligera variante de la regla 8 de Yismael. La prohibición de Ex 35,3 de encender fuego en sábado se encuentra ya contenida en la sentencia de Ex 35,2: "Todo el que (en sábado) haga un trabajo será muerto", pero se la ha especificado para establecer una comparación y poder enseñarte: igual que por encender fuego –que es un trabajo grave– uno queda obligado a presentar una ofrenda, pues igualmente queda obligado por cualquier otro trabajo grave (Sabb 70a).

26. *Mašal*, "parábola", explicación alegórica. Son tres los pasajes del Pentateuco que Yismael ha interpretado alegóricamente para la halakah: Ex 22,2; Nm 21,19 y Dt 22,17 (SDt § 237, ed. Finkelstein 269s). Véase Mek *Neziqin* 13 (ed. Lauterbach III, 102) a Ex 22,2: "Si el sol ya luce sobre él" –después de cometido un robo y después que el robado ha matado al ladrón– "es culpable de homicidio"; R. Yismael entiende que "sobre él" –*'alayw*– se refiere no al hecho sino el ladrón y pregunta: "¿Es que el sol luce sólo sobre él y no sobre todo el mundo? El sol significa paz para el mundo, y también aquí: si, pues, se sabe que el ladrón tenía pacíficas intenciones con respecto al robado, y a pesar de todo éste lo mata, éste es culpable de homicidio".

27. *ke-neged*, "correspondencia": cifras que se corresponden significativamente, por ej., los 40 días de Nm 13,25 y los 40 años de Nm 14,34.

28. *Remez*, "paronomasia", juego de palabras con raíces semejantes u homófonas. Nm 21,9, *naḥaš neḥošet*, "serpiente de bronce"; Jr 32,2, *ha-ro'im ha-ra'im*, "los malos pastores".

29. *Gematrya*. Según Bacher (ET I, 127), la expresión procede del griego *grammateia* –de *grammateus*, "notario"– o se ha construido directamente de *gramma* con metátesis de las consonantes en orden a facilitar la pronunciación.[21] Se trata de calcular el valor numérico de las letras de una palabra. Véase LamR 1,1 (ed. Buber 21a): Ben Azzay consigue leer en la primera palabra de Lam, *'ykh*, que los israelitas fueron al exilio después de haber renegado del Dios único (*'alef* = uno), de los diez mandamientos (*yod* = diez), del precepto de la circuncisión promulgado tras veinte generaciones (*kaf* = veinte) y de los cinco libros de la Torah (*he* = cinco). Los 318 siervos de Abraham según Gn 14,14 señalan, en PRK 8, ed. Mandelbaum 139, al siervo Eliezer, cuyas consonantes suman justamente 318; y la Epístola de Bernabé encuentra

---

[21] Para una etimología desde *geometria*, cfr Lieberman, *Hell.* 69 (ofrece paralelos helenísticos) y S. Sambursky, "On the Origin and Significance of the Term Gematria", *JJS* 29 (1978) 35-58 (reelaboración del trabajo de *Tarbiz* 45, 1975s, 268-271). Cfr también la amplia investigación de R. Weisskopf, *Gematria. Buchstabenberechnung. Tora und Schöpfung im rabbinischen Judentum*, Tesis Doctoral, Tubinga 1978.

en esta cifra una alusión a la cruz (T = 300) y a Jesús (IH = 18). Yom 20a lee en el valor numérico de *ha-Šaṭan* (= 364) los 364 días en los que Satán tiene poder sobre los israelitas (quedando sólo el día de la expiación sin poder sobre Israel). Sabb 70a relee en la expresión *elleh ha-debarim* de Ex 35,1 los 39 trabajos prohibidos en sábado, que se le comunicaron a Moisés en el Sinaí: el plural *debarim* significa 2, el artículo *ha-* añade uno más (ya son 2+1), *'elleh* = 36. R. Mattan argumenta que la duración del nazireato establecida en 30 días se deduce de la expresión de Nm 6,5, *qadoš yihyeh*, "santo será", pues *yhyh* = 30 (Naz 5a = Taa 17a; cfr Sanh 22b).

Como gematria debe también considerarse el *'atbaš*, aunque a veces se le trate como regla independiente: se trata del uso de un tipo de alfabeto misterioso donde la primera letra del alfabeto se corresponde con la última, la segunda con la penúltima, etc, de forma que la *alef* se sustituye por la *taw*, la *bet* por la *šin*, etc. Siguiendo esta regla Tg Jr 25,26 traduce "y el rey de *Šešak* beberá el último" por "el rey de *Babel*...".

30. *Notariqon* (de "notarius", de veloz escritura). Se trata de la división de una palabra en dos o más, o de entender cada letra de una palabra como letra inicial de otras tantas palabras. En las letras de la palabra *nimreṣet* (1 Re 2,8) lee Sabb 105a todos los insultos proferidos por Simí: *noef* (= adúltero), *moabit* (= moabita), *roṣeaḥ* (= asesino), *ṣorer* (= perseguidor), *to'ebah* (= abominación). GnR 90,4 (ed. Theodor-Albeck 1103) interpreta con la misma técnica el nombre de *Ṣafenat-Pane'aḥ* que el faraón impone a José en Gn 41,45. Ejemplos de la partición de una palabra en dos: Men 66b (= Sabb 105a) entiende *Karmel* como *kar male*, "colchón lleno", tan cargadas estaban las espigas de trigo. PRE 36,3 (ed. D. Luria 84a) descompone el nombre de *Reuben* en *reu ben*, "mirad al hijo". El Notariqon se entiende también de las expresiones abreviadas donde una proposición positiva incluye también su formulación negativa; véase Mek *Baḥodeš* 8 (ed. Lauterbach II 59) a Ex 20,12: "*Honra a tu padre y a tu madre para que se alarguen tus días*. Y si no los honras tus días se acortarán, pues las palabras de la Torah deben entenderse como *notariqon*".

31. *Muqdam we-meuḥar*, "lo que aparece antes y lo que aparece después". Lv 1,15 dice: "El sacerdote acercará (el pichón) al altar, le

retorcerá la cabeza, luego lo dejará arder sobre el altar y asperjará con su sangre la pared de éste"; sobre este texto plantea Zeb 65a: "¿Puedes imaginar que el sacerdote sólo lo desangrará una vez que lo haya quemado? La proposición quiere decir que igual que se quema sobre el altar también se le desangra sobre el altar". En Ex 16,20 se lee: "(El maná) crió gusanos y hedió"; sobre este texto Mek *Wa-yassa'* 5 (ed. Lauterbach II 116) comenta que aquí se da una inversión del orden ("lectura invertida", *miqra mesuras*), pues primero viene el hedor y después los gusanos. En ocasiones los mismos rabinos se encargan de alterar el orden del texto para que cuadre con sus propias concepciones: así ocurre con Nm 9,6: "Y se presentaron ante Moisés y Aarón" para obtener una información halákica: el orden "Moisés-Aarón" parece presuponer que Moisés no supo dar respuesta y por eso recurrieron a Aarón, lo cual es absurdo: "Si Moisés no lo hubiera sabido, ¿lo habría sabido Aarón? Pero cambia el orden de la frase y explícalo así" (enseñanza de R. Yosiyyah en SNm § 68, ed. Horowitz 63). Estos métodos de interpretación tienen sus paralelos en la exégesis helenística de Homero: la *anastrophe* corresponde al *seres* rabínico.[22]

32. Muchas perícopas enteras de la Biblia se refieren a un tiempo anterior al del pasaje que le precede y viceversa. Nm 7, por ej., debe preceder a Nm 1. Como método de interpretación puede recibir el nombre de *'erub parašiyot* ("mezcla de perícopas"),[23] como en BQ 107a donde R. Jiyyah bar Yosef constata tal inversión en Ex 22: las palabras "esto es" del v 8 se encuentran en una perícopa que trata de lo dejado en depósito pero pertenecen en realidad al v 24 de la perícopa que trata sobre los préstamos. Por lo que se refiere a la secuencia cronológica de las proposiciones bíblicas, la "escuela de Yismael" formula de modo general: "No hay antes ni después en la Torah" (SNm § 64, ed. Horovitz 61; Pes 6b).

---

[22] Cfr Daube, Alex. Methods, 27-34, y Lieberman, *Hell.* 65-67.

[23] La regla anterior y ésta reciben en la versión de MHG los nombres respectivos de *muqdam we-meuḥar še-hu ba-'inyan* y *muqdam we-meuḥar še-hu ba-parašiyyot.*

CAPÍTULO IV

TRADICIÓN ORAL Y TRADICIÓN ESCRITA

Bibliografía:

Ch. ALBECK, *Einführung* 163-170; J.M. BAUMGARTEN, "The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period", *JSJ* 3 (1972) 7-29; "Form Criticism and the Oral Law", *JSJ* 5 (1974) 34-40; R. BROWN, "Midrashim as Oral Traditions", *HUCA* 47 (1976) 181-9; H.M. y N.K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, II y III, Cambridge 1936/40 (sobre literatura oral en diversos pueblos); R.C. CULLEY, "An Approach to the Problem of Oral Tradition", *VT* 13 (1963) 113-125; J.E. EPHRATI, "But a Man should quote his Teacher verbatim" (h), *Bar Ilan. Memorial to H.M. Shapiro* (1972) 221-238; J.N. EPSTEIN, ITM 692-706; L. FINKELSTEIN, "The Transmission of the Early Rabbinic Tradition", *HUCA* 16 (1941) 115-135; B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*; E. GÜTTGEMANNS, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, Munich 1971 (2.ª ed.) especialmente 136-153; I. HEINEMANN, "Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum", *HUCA* 4 (1927) 149-171; J. HEINEMANN, *Aggadah* 17-47; S. LIEBERMAN, "The Publication of the Mishnah", *Hell.* 83-99; B.O. LONG, "Recent Field Studies in Oral Literature and their Bearing on Old Testament Criticism", *VT* 26 (1976) 187-198; A.B. LORD, *The Singer of Tales*, Cambridge (Mass.) 1960; J. NEUSNER, "The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A.D.: The Problem of Oral Tradition", *Kairos* 14 (1972) 57-70 (ampliado en *Phar* III 143-179); "The Written Tradition in the Pre-Rabbinic Period", *JSJ* 4 (1973) 56-65; "The Meaning of *Torah shebe'al Peh* with Special Reference to *Kelim* and *Ohalot*", *AJSR* 1 (1976) 151-170 (reproducido en *Formative Judaism* III, Chico 1983, 13-33); *Oral Tradition in Judaism. The Case of the Mishnah*, Nueva York 1987 (material tomado de *Pur* XXI y *Phar* III); "Oral Tradition and Oral Torah. Defining the Problematic", en F. Talmege, ed., *Studies in Jewish Folklore*, Cambridge (Mass.) 1980, 251-271; E. NIELSEN, *Oral Tradition. A Modern Problem in Old Testament Introduction*, Chicago 1955[2]; S. SAFRAI, *The Literature* I 35-119; P. SCHÄFER, "Das *Dogma* von der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum", en *Studien* 153-197; W.S. TOWNER, "Form Criticism of Rabbinic Literature", *JSJ* 24 (1973) 101-118; J. VANSINA, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, Chicago 1965.

1. El concepto de tradición oral. ¿Estaba prohibido poner por escrito la tradición oral?

La "Torah oral" es una de las concepciones fundamentales del judaísmo rabínico: la revelación de Dios en el Sinaí comprende no sólo la "Torah escrita" que tenemos en la Biblia, sino también y con el mismo valor un conjunto de tradiciones, sólo mediante las cuales la Biblia es plenamente utilizable y norma de vida adecuada a nuevas situaciones. Así aparece en la conocida anécdota de Hillel y Sammay a propósito de las dos *Torot:* ARN B 29,7 (ed. Schechter 61s); Sabb 31a. Es incuestionable que ya desde época bíblica, y posteriormente aún más, tradiciones orales han acompañado siempre al texto escrito. Por eso aquí tratamos sólo de la significación práctica del concepto "Torah Oral", que también y ante todo se extiende a los escritos rabínicos: ¿ese concepto incluye una afirmación sobre el modo de transmisión: una transmisión no por escrito sino a través de una tradición oral? ¿O se trata de marcar los límites de la Biblia diciendo que a Moisés se le entregó una Torah en el Sinaí por escrito, pero que otra fue transmitida oralmente?

Ésta fue una cuestión ya discutida en la edad media. Raši, en su comentario a Sabb 16b, escribía a propósito de la *Megillat Ta'anit:* "Todo el resto de la Misnah y la Baraita no fue escrito, pues estaba prohibido ponerlo por escrito"; de modo semejante, en Erub 62b: "En su tiempo ninguna halakah fue puesta por escrito, ni siquiera una sola letra, a excepción de la *Megillat Ta'anit*". Pero Saadya, Maimónides y otros opinaban que los rabinos habían puesto por escrito sus enseñanzas, incluso que Rabbí había editado la Misnah. Este contraste entre la tradición francesa (Raši) y la española (Maimónides) se muestra también en ISG: la recensión francesa declara en varios pasajes que en el período talmúdico nada se puso por escrito; la recensión española subraya que Rabbí escribió su Misnah.[1]

El siglo XIX conoció fervorosos defensores de las dos tesis; no sólo eran los representantes de la línea conservadora los que defendían la forma oral de la tradición de la halakah (e incluso de la haggadah) en el

[1] Cfr Lewin, ISG, XLVIIIs.

período talmúdico o al menos tannaítico: en la oralidad de la ley se veía la garantía de que la halakah podía acomodarse a los cambios de los tiempos; repetidamente se iba diciendo que estaba absolutamente prohibida la puesta por escrito de la halakah, incluso de la haggadah. Al margen de esta discusión, está ampliamente extendida la tesis de que *de facto* en el material rabínico hay que contar con un largo estadio de tradición oral antes de su puesta por escrito. Así es como Beit Arié explica el vacío documental entre los textos de Qumrán y los más antiguos manuscritos rabínicos: no se explica por una pérdida absoluta de la documentación sino por "the dominant oral transmission of Jewish Literature" (¿Pero por qué no se han encontrado tampoco Mss bíblicos de este período?).

2. ¿HAY DOCUMENTACIÓN RABÍNICA EN FAVOR DE UNA PROHIBICIÓN DE PONER POR ESCRITO LA TRADICIÓN ORAL?

El texto clásico es Tem 14b (paralelo parcial en Git 60b): R. Dimi (A_4) no dispuso de ningún mensajero; caso contrario, hubiera escrito a R. Yosef sobre una cuestión halákica (acerca de libaciones). ¿Pero realmente habría podido hacerlo? He aquí la discusión talmúdica:

> R. Abba, el hijo de R. Jiyyah bar Abba, dice que R. Yojanán (A_2) dijo:
>
> –Quienes escriben las halakot son como uno que quemara la Torah y quien de ellas así aprende no recibirá ninguna recompensa.
>
> R. Yehudah bar Najmani (A_2), intérprete de Res Laqis, explicaba:
>
> –El texto bíblico dice: "Escríbete estas palabras", y añade: "según ellas –*'al pi*, "oralmente"–..." (Ex 34,27) para enseñarte que lo que ha sido transmitido oralmente tú no puedes exponerlo por escrito *(le-'omram mi-ketab)*; y que lo que ha sido transmitido por escrito tú no puedes exponerlo oralmente (de memoria).
>
> La escuela de R. Yismael enseña:
>
> –"Escríbete estas palabras" (Ex 34,27) quiere decir que puedes escribir ésas, pero no las halakot.
>
> Pero se objeta que en una nueva situación igual pudiera ser de otra manera; efectivamente R. Yojanán y Res Laqis el sábado solían dirigir una mirada al libro de la haggadah mientras el texto "Ya es tiempo de actuar, oh YHWH, han violado tu Ley" (Sal 119,126) le explicaban de la siguiente manera:

–Mejor es suprimir una letra de la Torah que consentir que toda la Torah caiga en olvido en Israel.

El texto es una composición:

a) La sentencia de Yehudah bar Najmani ha de ser desligada del dicho de Yojanán, con lo que ya no suena tan tajantemente. No puede ser entendida esa sentencia como negación absoluta a poner por escrito la Torah oral, sino únicamente como repulsa al uso de targumim escritos en los oficios sinagogales; ¡Yehudah bar Najmani era ciertamente un meturgemán![2] R. Jaggay (A_4) cuenta cómo R. Samuel bar Yisjaq (A_3) vio a un lector en la sinagoga "que exponía el targum desde un *libro;* entonces le dijo: "eso te está prohibido; lo que ha sido dicho oralmente debe ser transmitido oralmente, y lo escrito, por escrito" (TJ Meg 4,1,74d). Este texto puede referirse tanto al oficio litúrgico como a la actividad académica en la sinagoga; el "libro" puede referirse a un targum o incluso a la Biblia hebrea en la que el meturgeman se apoyara para la traducción, pues también eso estaba prohibido "para que nadie pueda decir que la traducción está en la Torah" (Meg 32a).

b) R. Yojanán rechaza el escribir las halakot, pero probablemente sólo en la enseñanza académica oficial ("quien de ellas así aprende"). En todo caso, tales comprensiones sólo están documentadas a partir del s. III, y como lo muestra el contexto polémico, tampoco fueron unánimemente aceptadas.

c) En algún caso aislado se rechaza también la puesta por escrito de la haggadah; así se manifiesta R. Yehosúa ben Leví: "Quien escribe una haggadah no tendrá parte (en el mundo futuro)" (TJ Sabb 16,1,15c); pero otros estiman sobremanera los libros de haggadah (TJ Ber 5,1,9a), de forma que tampoco en este punto hay unanimidad.

El único testimonio escrito de un no judío de esta época es el de S. Agustín, *Contra Adversarium Legis et Prophetarum* (PL 42,637): "Nescit autem habere praeter scripturas legitimas et propheticas Iudaeos quasdam traditiones suas, quas non scriptas habent, sed memoriter tenent et alter in alterum loquendo transfundit quas deuterosin vocant".[3] Pero S. Agustín está demasiado alejado del mundo rabínico como para poder ser considerado testigo fidedigno.[4]

---

[3] Cfr Epstein, ITM 697.

Es problemático apoyarse en las afirmaciones de Josefo sobre los fariseos, *Ant* 13, 297, para fechar en el siglo I una prohibición de escribir la tradición oral. Para unos, el texto según el cual los fariseos transmiten determinados preceptos "que no están escritos en las leyes de Moisés",[5] mientras que los saduceos se reducen exclusivamente a los preceptos escritos,[6] ha de ser entendido de la contraposición farisea entre Torah escrita y Torah oral;[7] otros, Neusner por ej.,[8] ven aquí sólo el contraste entre lo que está escrito en la Biblia y lo que no está escrito en la Biblia. De todas maneras el texto nada dice de una prohibición de escribir.

3. Textos rabínicos que documentan la puesta por escrito de la Torah oral

Numerosas alusiones rabínicas a textos escritos tanto de tipo halákico como haggádico muestran que la doctrina de la Torah oral no desembocaba necesariamente en una prohibición de escribir. Tal doctrina ha de ser considerada como un "dogma" (así Schäfer) no indispensable para la praxis.

a) Libros de Haggadah

Libros haggádicos para uso de los maestros del s. III en Palestina están perfectamente y profusamente documentados: TJ Sabb 15,1,15c; TJ Ber 5,1,9a; TJ Kil 9,4,32b; TJ Maas 3,10,51a; Tem 14b; Ber 23ab; Sanh 57b. Los textos de este tipo de los Padres de la Iglesia (Orígenes, Jerónimo) tienen para nosotros aquí una utilidad limitada, pues no afectan necesariamente a los círculos rabínicos (por lo demás el judaís-

[3] "No sabe que además de las Escrituras de la Ley y los Profetas los judíos tienen también otras tradiciones propias, no escritas, que mantienen de memoria y transmiten oralmente de uno a otro, a las que llaman *deuterosin* [= segunda ley]".

[4] Epstein, ITM 698, a propósito de esta cita, supone que S. Agustín desconoce el tema.

[5] *"Haper ouk anagegraptai en tois Moyseos nomois"*.

[6] *"Nomina ta gegrammena"*.

[7] Cfr Baumgarten, *Unwritten Law*, 12-14; Schäfer, *Dogma*, 190.

[8] *Phar* III, 163-165; cfr Epstein, ITM 697.

mo palestino era entonces muy variado). En Babilonia hay menciones de tales libros en relación con los maestros del s. IV: Ber 23b; Hul 60b; BM 116a; BB 52a; Sebu 46b; Sabb 89a no es explícito.

b) Escritos citados por su nombre

Megillat Ta'anit, "El rollo de los ayunos": Taa 2,8; Erub 62b; etc. Se trata de una lista de 36 días de la época del segundo templo (época macabea y período romano), durante los cuales no es lícito ayunar porque en ellos se conmemoran acontecimientos felices. El texto arameo procede de los ss. I y II; el comentario hebreo (el "scholion") es postalmúdico. De este libro se debe distinguir otro "rollo de ayunos" escrito en hebreo, también llamado *Megillat Ta'anit Batra*, que es una lista, probablemente gaónica, de días en los cuales se debe ayunar.[9]

Texto:
H. Lichtenstein, "Die Fastenrolle. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte", *HUCA* 8-9 (1931-2) 257-351; B.-Z. Lurie, *Megillat Ta'anit. With Introductions and Notes* (h), Jerusalén 1964.

Estudios:
I. Hampel, *Megillat Ta'anit* (h), tesis doctoral, Tel Aviv 1976; H. Mantel, "The Megilat Ta'anit and the sects" (h), en *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel in Memory of Z. Avneri*, Haifa 1970, 51-70; W.R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus*, Nueva York 1956, 151-8; J. Tabory, "When was the Scroll of Fasts Abrogated?" (h), *Tarbiz* 55 (1985s) 261-265; S. Zeitlin, *Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods*, Filadelfia 1922 (= *JQR* 9, 1918s, 71-102; 10, 1919s, 49-80.237-290); "Nennt Megillat Taanit antisadduzäische Gedenktage?", *MGWJ* 81 (1937) 351-5. Para ulterior bibliografía, cfr J.A. Fitzmyer-D.J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts*, Roma 1978, 248-250.

Megillat Yuḥasin, "Rollo de las Genealogías"; esta expresión, antes que título de un determinado escrito, designa más el género. El rollo citado por ben Azzay en Yeb 49b, según el cual N.N. es un *Mamzer*

[9] El texto de este libro puede verse en Abraham Ibn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, editor Cohen, parte hebrea 57; sobre ello cfr M. Margolioth, "*Mo'adim we-Tsumot be-Erets Jisrael u-be-Babel bitequfat ha-Geonim*", *Areshet* I, 1943s, 204-216; S.Z. Leiman, "The Scroll of Fasts: The Ninth of Tebet", *JQR* 74, 1983s, 174-195.

("bastardo"), no es el mismo que el rollo citado por R. Leví en TJ Taa 4,2,68a, según el cual Hillel desciende de David (cfr GnR 98,10, ed. Theodor-Albeck 1259). En opinión de Lauterbach,[10] los libros que se habrían encontrado en el templo según SDt § 356 (ed. Finkelstein 423) y TJ Taa 4,2,68a serían libros de este tipo; pero el contexto sugiere que se trata de rollos del Pentateuco con variantes respecto al texto estándar.

Sefer Yuḥasin, "Libro de las Genealogías". En Pes 62b R. Yojanán rehúsa instruir en el libro de las Genealogías a R. Simlay; entonces en nombre de Rab se dice: "Desde que fue enterrado el Libro de las Genealogías, desfalleció la fuerza de los sabios y se apagó la luz de sus ojos".[11] Mar Zutra añade que sólo con las explicaciones haggádicas del texto comprendido entre las dos menciones de Asel en 1 Cr 8,38 y 9,44 habría para cargar 400 camellos, lo que prueba la cantidad de haggadot exegéticas en torno a las genealogías de los libros de las Crónicas. El *Sefer Yuḥasin* parece ser un comentario a las genealogías del Libro de las Crónicas.[12]

Megillat Ḥasidim, "Rollo de los Piadosos". Así en TJ Ber 10,8,14d, como también en MHG Dt 11,22 (ed. Fisch 231) y en la mayor parte de los testigos de SDt § 48, donde sin embargo Finkelstein (p 112) prefiere la lectura de MidrTann a Dt 11,22 (*Megillat Ḥarisim*, algo así como "rollo de los adoradores del sol".[13] Pero según el editor de MHG, la lectura de MidrTann ha de ser contemplada como un error del copista. Yalqut § 873 lee *Megillat setarim*, "Libro de los Secretos" o "Libro conservado en secreto".

Aquí se han de mencionar los textos donde se habla de targumim escritos.[14] TosSabb 13,2 (ed. Lieberman 57) habla de un Targum de Job;[15] también en la cueva 11 de Qumrán se encontró un Targum de

---

[10] "The Three Books Found in the Temple at Jerusalem", *JQR* 8 (1917s) 385-423.

[11] TJ Pes 5,3,32a, en un paralelo en el que no se menciona el *sefer yuḥasin*, nombra a Yonatán en lugar de Yojanán, lectura apoyada por la variante Natán de Pes 62b. Cfr Bacher, *pAm* I, 60.

[12] Cfr Amram Gaon *ad loc. Otzar ha-Gaonim*. Ed. B.M. Lewin, III/2, Jerusalén 1930, 80.

[13] Con Hoffmann (*MidrTann* VIIs), Finkelstein entiende aquí una referencia a los esenios (cfr Josefo, *Bell* II,128).

[14] Cfr Zunz, GV 65.

[15] Cfr también Lieberman, TK III 203s.

Job.[16] Por tanto, lo que estaba prohibido no era tanto escribir el targum cuanto usar un targum escrito en la exposición pública.

c) Testimonios en favor de escribir las halakot

En *Megillat Ta'anit* al 4 de Tammuz (ed. Lichtenstein, p 331) se dice: "Fue derogado el libro de los decretos (*sefer gezarata*)". El *scholion* medieval relacionaba este texto con las enseñanzas saduceas; de la misma manera, muchos comentadores modernos, por ej., Lichtenstein 295-7: el código penal saduceo habría sido abolido el 76 a.C. por el régimen de Salomé Alejandra, o en el 66 d.C. con la explosión de la guerra judía. Opinión diversa tiene J. Le Moyne,[17] quien con S. Zeitlin y F. Baer piensa se trata de leyes gentiles, acaso seléucidas.

Yojanán ben Nuri, contemporáneo de Aqiba, recibió de un anciano una *megillat sammanin*, una lista de especies para el incienso, que como herencia estaba en la familia de Abtinas: Yom 38a; TJ Seq 5,2,49a.

Rab encontró en casa de Jiyyah una *megillat setarim*, en la que había sentencias halákicas de Issi ben Yehudah: Sabb 6b; BM 92a. Este "libro secreto" (sin ninguna relación con el "Libro de los Secretos" de 1Q 27) lo explica Raši en su comentario a Sabb 6b con una supuesta prohibición de escribir: sólo una nueva doctrina de un rabbí, desconocida hasta entonces en la academia, fue puesta por escrito para que no se olvidara, pero lo escrito se mantuvo oculto.

Samuel de Nehardea envió, según Hul 95b, a Yojanán trece camellos cargados con dudas a propósito de la legislación de *ṭerefa* (R. Jananel lee en las Tosafot "12 pergaminos"). Cartas de contenido halákico son también mencionadas (Epstein, ITM 699s).

En BM 80a la discusión entre Abbaye y Raba sobre BM 6,5 (si el volumen de la paja ha de pesar lo que la carga *-ke-masui-* o simplemente se añade a la carga más pesada *-le-masui-*) muestra, según Strack, que no tenían ninguna misnah escrita delante; pero el texto no lo aclara.[18]

---

[16] Editado por J.P.M. Van der Ploeg-A.S. Van der Woude, Leiden 1971.

[17] *Les Sadducéens*, Paris 1972, 219-223.

Repetidas veces el Talmud dice que cuando alguien no sabía una cosa "salía, investigaba y encontraba" (*nafaq, daq weaškaḥ*): Ber 19a; Pes 19a; Hag 19a; Yeb 36a.105a; Ket 81b; etc. Ciertamente esta expresión no puede probar directamente la existencia de notas halákicas escritas, pero permite suponerlo.

El texto halákico escrito más antiguo que se nos ha conservado es una gran inscripción en mosaico en el pavimento de la sinagoga de Rehob en el valle de Bet Seán: sobre la base sobre todo de TJ da normas sobre la halakah del año sabático y de los diezmos, tal como ha de ser practicada en Israel y en los alrededores. La inscripción se descubrió en 1974; procede de la primera parte del s. VII.[19]

4. Actividad académica y tradición oral

Como ya hemos visto, la polémica rabínica contra la escritura de la tradición oral está testimoniada por primera vez en el s. III. El razonamiento dogmático-homilético que la fundamenta es el siguiente: la Torah oral es lo que distingue a Israel de los demás pueblos, por cuanto, al menos, éstos no pueden traducir la Torah oral y así pretender que son el (verdadero) Israel. Esta fundamentación sin embargo está documentada aún más tarde, en el s. IV, ya en el ambiente cristiano-bizantino: TJ Pea 2,6,17a; TJ Hag 1,8,76d; PesR 5, ed. de Friedmann 14b; etc. También en el mundo árabe la preeminencia de la tradición oral es un fenómeno tardío y nunca unánimemente aceptado (cfr Widengren). Contra la tesis de la oralidad de la tradición está la mención –ciertamente no muy frecuente– de notas escritas de la Torah

---

[18] Cfr. Epstein, ITM 380s: la lectura de Abbaye *-ke-masui-* es el mismo texto de la Misnah: la lectura de Raba es una corrección en el sentido de su exégesis.

[19] Cfr Y. Sussmann, "A Halakhic Inscription from the Beth-Shean Valley" (h), *Tarbiz* 43 (1973s) 88-158; S. Lieberman, "The Halakhic Inscription from the Beth-Shean-Valley" (h), *Tarbiz* 45 (1975s) 54-63; Z. Safrai, "Marginal Notes on the Rehob Inscription" (h), *Zion* 42 (1977) 1-23 (según éste la inscripción ha de ser datada lo más pronto en la segunda mitad del s. VII): nuevas investigaciones arqueológicas apoyan una fecha en el VI-VII: cfr F. Vitto, *IEJ* 30 (1980) 217. Según la opinión de Sussmann (*loc. cit.* 155s, A. 497), los más antiguos fragmentos de la Misnah, TJ y Midrasim encontrados en la Geniza, que son palimpsestos sobre textos cristianos, no son mucho más recientes. Para un análisis de estos palimpsestos, cfr M. Sokoloff-J. Yahalom, "Christian Palimpsests from the Cairo Geniza", *Revue d'Histoire des Textes* 8 (1978) 109-132.

oral, que parece se usan limitadamente para uso privado. Con esto la cuestión sobre el modo de transmisión de los textos rabínicos no está decidida.

Es un hecho que en el marco de la actividad académica nunca se mencionan textos escritos, ni misnah ni midrás. La imagen de una clase y una enseñanza estrictamente orales cuadran con la insistencia en el aprendizaje de memoria y con la función del *tanna* como repetidor (cfr *supra* Cap II,3; *infra*, Parte II, Cap I,3,d). La primera vez que se nombra al *tanna* es en la generación de Aqiba. Según Neusner (*Phar* III 171s), el ideal de aquella época es no sólo dar el contenido de las enseñanzas antiguas, sino reproducir exactamente las palabras. Pero los textos aducidos de Eduy 8,7 y Yad 4,3 no se entienden necesariamente como prueba de "exact words supposedly orally formulated by a master (Moses), then orally transmitted, and now set down in writting" (*Phar* III 169); así con razón lo ha juzgado Baumgarten (*Form Criticism* 34s).

Si los textos rabínicos en su totalidad o en parte han nacido como tradición oral o han sido transmitidos –al menos oficialmente– como tradición oral, esto debe ser verificable con criterios de estilo en los mismos textos. Ya desde tiempo la exégesis veterotestamentería viene investigando el procedimiento estilístico de la composición oral, usando sobre todo los resultados de la investigación sobre las epopeyas y sagas escandinavas. También la epopeya de Homero en contraste con la "literatura oral" viva de los Balcanes ha sido objeto de una investigación minuciosa (Lord). Recentísimamente priva el interés por las culturas orales africanas vivas. Pero los resultados de tales investigaciones no se pueden usar directamente para la literatura rabínica, pues las leyes de la composición oral no son siempre universales sino que varían según contexto sociológico (relación del creador o comunicador literario con su público) y según género literario. Las tradiciones hasta ahora investigadas son de tipo épico o por lo menos narrativo, por lo que serían comparables a lo sumo con tradiciones rabínicas haggádicas. Lo que priva en las tradiciones rabínicas son las discusiones jurídicas. Además se ha de tener presente que lo midrásico, y en gran medida también lo halákico, es comentario y por tanto supone un texto base en que se apoya. Hechas estas salvedades, es claro que se puede realizar una trasposición de criterios estilísticos universales, propios de toda composición oral y válidos para cualquier transmisión oral.

En sentido estricto es poco menos que imposible probar que un determinado texto que hoy tenemos sólo por escrito nació y se transmitió oralmente. Pero ciertos indicios de lengua y estilo lo pueden sugerir. A una *composición* oral apunta sobre todo el uso constante repetitivo de fórmulas lingüísticas y modelos narrativos que sólo necesitan ser adaptados a las circunstancias correspondientes; que tales textos han sido pensados para una transmisión oral es claro por el uso de recursos mnemotécnicos, entre los que se cuentan no sólo las palabras-clave, sino también determinados modelos sintácticos, frases-estándar, cierto ritmo de la lengua hablada y, en general, formas literarias fijas. A este estilo pertenecen también las ordenaciones en serie, los dichos numéricos, etc., los encadenamientos de pequeñas unidades mediante asociaciones de palabras o temáticamente o por un estilo común. La halakah exige obviamente una aplicación más estricta de estas reglas, pues requiere una transmisión mucho más literal que la haggadah. A la haggadah basta transmitir el contenido fijando la estructura narrativa mediante frases estandarizadas o incluso por la simple repetición de palabras-clave.

Especialmente para los textos haggádicos vale lo que los etnólogos ya han constatado sobre el terreno: que cada nueva recitación del texto es como una nueva creación del mismo (recreación); sobre todo en los primeros estadios de la tradición y dentro de determinados límites el texto puede oscilar bastante. Del género concreto del texto como de su función en el contexto dependerá que su desarrollo en la transmisión vaya en la dirección de un continuo embellecimiento, concretización, enriquecimiento con nuevos nombres de personas y detalles..., o que por el contrario vaya hacia un cierto empobrecimiento o reducción (así piensa Towner a propósito de los dichos numéricos de los rabinos). Un juicio global sobre si lo más corto es anterior o posterior es imposible.

Con seguridad, en las tradiciones halákicas podemos contar con un mayor índice de exactitud en la transmisión. Lo cual no significa que podemos esperar recuperar las *ipsissima verba* de cada rabino. Ciertamente rige el ideal de Eduy 1,3: "el hombre está obligado a usar la lengua (el modo de hablar) de su maestro" (*adam ḥayyab lomar bi-lešon rabbo*); pero este dicho aquí es una glosa explicativa de por qué en una sentencia de Hillel se usa una unidad de medida nada habitual; dado que ISG introduce la frase con *amrinan* y no con *tenan* como las frases de Misnah, Ephrati sospecha que se trate de la glosa de un lector,

no perteneciente por tanto al texto mísnico; tampoco Ber 47a es el lugar original de la frase (¡aquí falta hasta en el texto de Raši!); su lugar original parece ser Bek 5a, de donde pasaría a los otros pasajes. Por todo lo cual hemos de decir que esta frase no basta para documentar una transmisión literal de la halakah en el período tannaítico; esta transmisión pudiera haber sido el objetivo de determinados círculos y así se explica en casos concretos el uso de arcaicas expresiones, pero no fue ciertamente norma general o no fue objetivo alcanzado (cfr D. Halivni, *Sources* I, 7ss). Esto se deja ver especialmente en la lengua de la Misnah: es un lenguaje tan estrictamente reglamentado y tan estandarizado que es imposible redescubrir el estilo personal, propio, de cada maestro (cfr Neusner, *Pur* XXI,13.299). En parte esto puede deberse a que los maestros rabínicos sometían sus enseñanzas halákicas (o compendios significativos de las mismas) al estilo imperante del lenguaje jurídico, pero en mayor parte se explica por el trabajo redaccional que niveló los textos lingüísticamente.

La suposición de una transmisión larga, de siglos, siempre fiel en la forma –o aunque sea sólo en contenido–, es un postulado absolutamente indemostrable. Aunque puede no valer para cada caso en particular, en general debe estimarse que las tradiciones que emergen por primera vez en textos tardíos son tardías, aunque se atribuyan a maestros antiguos (así Neusner, cuya tesis critica J. Heinemann, *Aggadah* 44-47). Esta hipótesis debe contar con que toda transmisión escrita es necesariamente selectiva; pero son raros los casos donde se tenga que probar la antigüedad de una tradición que sólo aparece recientemente.

Hemos de tratar también sobre la *extensión de las unidades transmitidas oralmente*. En forma global se suele remitir a la fantástica memoria de los orientales. Ciertamente y hablando en general, los rabinos se sabían la Biblia de memoria, al igual que hoy los doctores islámicos recitan de memoria también el Corán. R. Jisda reprocha a R. Jananel que, contra lo que está mandado, copia los textos bíblicos de memoria y no de un modelo escrito (Meg 18b: se dice que hubiera podido escribir ¡la Biblia entera!). De R. Meir se cuenta que una vez estando en Asia escribió de memoria el libro de Ester (TosMeg 2,5, edición Lieberman 349; GnR 36,8, edición Th-A 343; Meg 4,1,74d: según esta versión volvió a copiar el libro escrito de memoria de modo que la segunda copia fuera utilizable en el oficio litúrgico). Recordemos

también lo que un Tanna debe dominar de memoria: según Qid 49b, "Halakah, Sifra, Sifre y Tosefta".

Pero que también en el período rabínico muchas cosas quedaron en el olvido, lo muestran las numerosas advertencias a no olvidar la enseñanza (Yom 38b; Men 99b; Abot 3,8). Hasta un precepto tan fundamental como el del sábado podía ser olvidado (Sabb 68a), y se dice que en los días del duelo por Moisés se perdieron gran cantidad de halakot y conclusiones jurídicas (Tem 15b-16a). Es un consuelo para la humana debilidad escuchar de R. Yojanán que Moisés aprendió la Torah y la volvió a olvidar... hasta que le fue entregada como regalo (Ned 38a). Por lo que tampoco se debe exagerar el volumen de lo que se podía aprender de memoria. En general, se trataría de unidades relativamente pequeñas, que en el proceso de la transmisión oral formarían conjuntos más amplios, pero sin sobrepasar nunca unos determinados límites. Transmisiones paralelas de unidades textuales desembocan en conjuntos muy diversos unos de otros; esto significa que la agrupación de las unidades en conjuntos tiene lugar en el momento de ponerlas por escrito. La mayor parte de los conjuntos textuales han surgido como tales sólo al ser puestos por escrito.

La *puesta por escrito* de lo que primero fue tradición oral produce una ruptura en la historia de la tradición, ruptura que no debe ser sobrevalorada. Para los textos rabínicos tiene pleno valor lo que Dibelius ya pudo comprobar en los Evangelios, que la puesta por escrito "no sería la continuación orgánica de un proceso desarrollado mediante una labor de recopilación, encuadramiento en un marco concreto y establecimiento de relaciones, sino que supondría el inicio de un nuevo proceso puramente literario" (*La Historia de las Formas Evangélicas,* Valencia 1984, p 24; cfr Güttgemanns, 91ss). Es distinta la reelaboración de un texto en la fase escrita que en la fase oral del proceso de transmisión; en la fase escrita se es más consciente y cuidadoso. Pero también se introducen glosas[20] que con frecuencia estorban la estructura original; aparecen típicos errores de lectura (en lugar de las "confusiones de oído"), etc; y no es siempre posible identificar entre versiones paralelas el texto que los demás han copiado o decidir si no se apoyarán todos en la misma tradición oral, lo que es

[20] Cfr Neusner, *The Written Tradition.* Pero no se puede aportar una prueba irrefutable.

aún fuente de mayor variedad. El criterio usual en el método de la *Redaktionsgeschichte* para determinar quién copió a quién es identificar la "tendencia del autor"; en los textos rabínicos es muy problemática la aplicación de este criterio, pues las más de las veces nos encontramos con compilaciones sin tendencia unitaria.

La cosa se complica cuando tradición escrita y tradición oral de los mismos textos se yuxtaponen, como ha sido el caso durante largo tiempo de la Misnah y otros escritos. Escritos privados (¿de qué extensión?) acompañan a la tradición oral oficial que transmiten los tannaítas. Este fenómeno lo llama Liebermann (*Hell* 97) "publicación oral", frente a la cual las notas escritas carecen de autoridad. La práctica de esta publicación oral en la actividad académica está ilustrada en Erub 54b: los maestros enseñan cómo hay que transmitir la enseñanza (literalmente, "el orden de la enseñanza", *seder mišnah*): Moisés aprende de la boca de Dios y enseña a Aarón, a los hijos de Aarón, a los ancianos y a todo el pueblo un párrafo; después todos por orden, Aarón, sus hijos y los ancianos, van repitiendo el párrafo hasta que todos lo han escuchado cuatro veces. R. Perida repitió la lección a uno de sus discípulos cuatrocientas veces hasta que se la aprendió, y R. Aqiba opina que el maestro tiene que repetir sin ninguna limitación hasta que el discípulo aprenda. Si este texto sobre la transmisión de la tradición desde Moisés refleja de alguna manera el sistema escolar de los rabinos, hemos de admitir que la formación de la mayoría de los tannaítas se hizo con la mediación del redactor de la misnah; los tannaítas se repetían en coro el texto señalado hasta que lo aprendían. Este sistema de "publicación" no produce, sin embargo, un texto fijo e inmutable para siempre, pues el maestro siempre puede corregir y variar el texto que el discípulo recita delante suyo (Lieberman, *Hell* 93 y Epstein, *ITM* 676).

Si todo esto es así, de aquí se derivan consecuencias para la crítica textual: ésta no puede contar con la existencia de un texto original (*Urtext*) que una edición habría de reconstruir. La yuxtaposición de transmisión oral y escrita, con preferencia por la oral, comporta una cierta inestabilidad del texto, y cuando esta yuxtaposición se dé no puede ponerse como tarea de la crítica textual la reconstrucción del *Urtext*; más bien ha de dedicarse a suprimir los errores de los textos más tardíos y de las ediciones impresas, con vistas a conseguir la forma más antigua posible del texto, que generalmente estará representada por un

solo manuscrito. El aparato de variantes sirve, pues, básicamente como testimonio para la historia del texto y de su interpretación. Por todo ello y consecuentemente hoy ha llegado a ser praxis habitual en la edición de textos rabínicos elegir un manuscrito[21] y prescindir del intento de reconstruir un texto mixto a partir de varios manuscritos, o elegir el texto de una antigua y represensativa edición (la edición de Romm-Vilna del TB), quedando al margen el aparato de variantes. Con todo, no debiera esto conducir a reducir la crítica textual a la sola elección del texto de base óptimo y a la confección de una lista de variantes. Obviamente, de este tipo de ediciones síguese que el especialista en textos rabínicos tiene que usar el aparato crítico en mayor proporción que el estudioso de otros textos de la antigüedad.[22]

¿Por qué los rabinos han cuidado tantísimo la *tradición oral*, siendo así que vivían en un mundo desde muy antiguo impregnado de cultura escrita y que por supuesto ellos desde niños aprendieron a escribir? El coste del material de escritura pudo haber sido una causa, pero no explica la insistente preferencia por la tradición oral, especialmente en materia de halakah. La transmisión oral tampoco fue un expediente provisional, de urgencia. La causa está más bien en la enseñanza de la Torah oral: según la concepción rabínica, la Torah oral sólo se puede transmitir oralmente y de una determinada manera; y la causa está también en la concepción de la enseñanza como *mišnah*, cuyo significado literal incluye una "repetición oral" continua. Paralelos hay en la historia de las religiones (Parsismus, Budismo, Islam).

Según Baumgarten (*The Unwritten Law* 29), el acento en la transmisión oral es "a natural consequence of the canonization of the Torah"; serviría, por tanto, para separar los escritos sagrados del resto de las tradiciones sagradas posteriores. Pero según Neusner, el anacrónico método de transmisión oral habría sido introducido en Yabneh como medio de propaganda del círculo rabínico: para legitimar su pretensión de que en la enseñanza rabínica se transmite la Torah de Moisés; con lo cual la transmisión oral habría venido a convertirse en "part of the Torah-myth most pertinent to their political needs"; el mismo Neusner

---

[21] Así es la edición de la Tosefta de Rengstorf y Lieberman, frente a la única edición completa existente de Zuckermandel.

[22] Cfr K.H. Rengstorf, "Grundsätzliche und methodische Überlegungen zur Bearbeitung von rabbinischen, insbesondere tannaitischen Texten", *Theokratia* I (1970) 76-87.

precisa que tal pretensión apenas trascendería al movimiento rabínico, mucho menos les sería reconocida, por lo que habría quedado encerrada en el círculo interno de los rabinos (*Phar* III 174s). La motivación política del método oral para uso exclusivo interno es obviamente muy vulnerable. Schäfer (*Dogma* 193-5) opta por una explicación técnica más que dogmática: "lo nuevo en Yabneh no es el método mnemotécnico sino el intento global de clasificar y estructurar el material tradicional" (*ibid* 195). En realidad estas dos motivaciones no se excluyen: que la elaboración del material tradicional desembocara primariamente no en un texto escrito sino en una recitación oral, sería impensable sin el "dogma" de la Torah oral, como bien ha visto Neusner.

No puede precisarse cuándo se pasó del uso privado de los escritos rabínicos a un uso público; una respuesta sería de gran importancia para la crítica textual, aunque aquí nos interesa poco. En cualquier caso téngase presente que en el período gaónico, a pesar de la existencia de textos escritos, continúa en vigor la institución de los *tannaim* ("repetidores"). Probablemente el declive de las academias de Babilonia y la dispersión del judaísmo rabínico por el norte de África y España marcaron el definitivo declive de la transmisión oral.

En todo caso es importante este dato: que las primeras discusiones amoraítas sobre la Misnah presuponen las más de las veces un texto escrito. Así, por ejemplo, cuando se discute la vocalización de una palabra: ¿hay que leer *nas'u* o *nis'u* (Ket 2b), *natna* o *nitna* (Ned 35a)?[31] La discusión de Erub 53a entre Rab y Semuel sobre si en Erub 5,1 hay que leer *me'abberim* o *me'abberim* (ninguna diferencia de sentido, pero diferencia en el origen de la palabra), la considera Albeck prueba de diferentes tipos de lectura (*Einleitung* 174); pero no necesariamente se concluye de aquí a la existencia de textos escritos, pues pudiera muy bien tratarse sólo de una diferente pronunciación que no distingue entre *'ayin* y *alef*. La hipótesis de la supresión de parte del texto por homoioteleuton en Zeb 11,8 (ya a los amoraítas este texto procuró graves dificultades de interpretación: Zeb 97a) probaría mejor la existencia de una *Vorlage* escrita, como Albeck (*Einleitung* 179) supone por la comparación con Sifra *Ṣaw* 7,5 (edición de Weiss 32d-33a). Estas observaciones documentan la existencia de textos escritos (¿de qué amplitud?) como base de las discusiones rabínicas. Obvia-

---

[31] Cfr Epstein, ITM 703.

mente tales comprobaciones son posibles primero en la Misnah, puesto que ella misma es objeto de comentario de los rabinos; pero mejor aún se puede comprobar en otros textos rabínicos donde el concepto de "Torah oral" no es tan central o constitutivo de los mismos.

Finalmente añadamos algunas observaciones sobre el aspecto técnico de los escritos rabínicos. Los pasajes citados anteriormente hablan de rollos escritos y de *pinqasim* con apuntes de la Torah oral. *Pinqas* = *pinax*, "tableta", no es sólo la tablilla cubierta de cera, sino que puede estar hecha de diferente material.[24] Un *pinqas* puede constar de varias hojas juntas, de forma que resulte apropiado para escritos largos: en TJ MS 4,9,55b se habla de un *pinqas* de 12 hojas y en el paralelo de LamR 1,14 (ed. de Buber 52), de 24 hojas. El *pinqas* puede, pues, ser el equivalente del códice. Los códices de papiros coptos de Nag-Hammadi (final del s. IV) muestran qué cantidad de literatura puede caber en ellos. Los rabinos prefirieron la forma de códice para sus anotaciones, como se puede concluir del caso semejante de los textos jurídicos de los romanos: por motivos prácticos éstos habían pasado de los rollos al códice hacia el final del s. III. Probablemente también fue un factor importante la distinción frente a los rollos de la Torah; así lo cree Lieberman: "The employment of the note-book was the most suitable way of indicating that they were writing The Oral Law, for private, or unofficial use, and not for publication" (*Hell.* 204s. Las mismas consideraciones –no razones prácticas– habrían llevado a los cristianos a preferir también los códices). Pero el rollo continuó aún en uso.[25] Correspondiendo al carácter privado de estos escritos, su realización fue cosa individual: no había *scriptoria* donde el texto se le dictaba a un conjunto de copistas (para la Biblia esto estaba absolutamente prohibido). Incluso en la edad media, como ha señalado Beit Arié (*Codicology* 11) no se encuentra información "about any kind of institutional copying and production of books". Ello explica por qué los textos rabínicos todavía al final del periodo gaónico eran una absoluta rareza.[26]

---

[24] Kel 24,7 menciona el papiro (hay que leer *epiforin*, "papyrus" y no *epifodin*, "hypopodion", escabel, como hace B. Bunte); más frecuente era el pergamino por ser más barato.

[25] De ARN hay un fragmento en la Geniza; cfr M. Bregman, *Tarbiz* 52 (1982s) 201ss (en las notas entra ampliamente en esta discusión).

[26] Cfr L. Blau, *Studien zum althebräischen Buchwesen*, Budapest 1902; S. Krauss, *Talmudische Archäologie* III, Leipzig 1912, 144-158; S. Lieberman, *Hell* 203-208.

Capítulo V

SOBRE EL TRATAMIENTO DE LOS TEXTOS RABÍNICOS. CUESTIÓN METODOLÓGICA

Bibliografía:

B.J. Bamberger, "The Dating of Aggadic Materials", *JBL* 68 (1949) 115-123; R. Bloch, "Note methodologique pour l'étude de la littérature rabbinique", *RSR* 43 (1955) 194-225; B.M. Bokser, "Talmudic Formcriticism", *JJS* 31 (1980) 46-60; R. di Segni, "Verso una nuova prospettiva di didattica talmudica", *Annuario di Studi Ebraici* 9 (1977-9), Roma 1980 (métodos estadísticos); A. Goldberg, "Entwurf einer formanalytischen Methode für die Exegese der rabbinischen Traditionsliteratur", *FJB* 5 (1977) 1-14; "Distributive und Kompositive Formen. Vorschläge für die Descriptive Terminologie der Formanalyse rabb. Texte", *FJB* 12 (1984) 147-153 (especialmente para el midrás); "Form-Analysis of Midrashic Literature as a Method of Description", *JJS* 36 (1985) 159-174; W.S. Green, "Reading the Writing of Rabbinism: Toward an Interpretation of Rabbinic Literature, *JAAR* 51 (1983) 191-206; D.W. Halivni, "Contemporary Methods of the Study of Talmud", *JJS* 30 (1979) 192-201; R. Mayer, "Zum sachgemässen Verstehen talmudischer Texte", en *Abraham unser Vater*, FS O. Michel, Leiden 1963, 346-355; J. Neusner, "Types and Forms in Ancient Jewish Literature: Some Comparisons", *HR* 11 (1972) 354-390 (más desarrollado en *Phar* III 5-100); "The Use of the Mishnah for the History of Judaism Prior to the Time of the Mishnah. A Methodological Note", *JSJ* 11 (1980) 177-185; K.H. Rengstorf, "Grundsätzliche und methodische Überlegungen zur Bearbeitung von rabbinischen, insbesondere tannaitischen Texten", *Theokratia* 1 (1967ss) 76-87; A.J. Saldarini, "Form Criticism of Rabbinic Literature", *JBL* 96 (1977) 257-274; M. Smith, "On the Problem of Method in the Study of Rabbinic Literature", *JBL* 92 (1973) 112s; W.S. Towner, "Form Criticism of Rabbinic Literature", *JJS* 24 (1973) 101-118.

Estudios:

A.J. Avery-Peck, "Classifying Early Rabbinic Pronouncement Stories", *SBL Seminar Papers* 22 (1983) 223-244; D. Ben Amos, *Narrative Forms in the Haggadah, Structural Analysis*, Tesis Doctoral, Indiana University 1966; "A Structural and Formal Study of Talmudic-Midrashic Legends" (h), 4th WCJS, Jerusalén 1968, II 357-9; E. Feldman, "The Rabbinic Lament", *JQR* 63 (1972s) 51-75; J. Frenkel, "The Structure of Talmudic Legends" (h), en *Folklore Research Center Studies VII: "Studies in Aggadah and Jewish Folklore"*, Jerusalén 1983, parte hebrea 45-97; A. Goldberg, "Form und

Funktion des *Ma'aseh* in der Mischna", *FJB* 2 (1974) 1-38; "Die Peroratio (Hatima) als Kompositionsform der rabbinischen Homilie", *FJB* 6 (1978) 1-22; "Zitat und Citem. Vorschläge für die descriptive Terminologie der Formanalyse rabbinischer Texte", *FJB* 6 (1978) 23-6; "Das schriftauslegende Gleichnis im Midrasch", *FJB* 9 (1982) 1-87; "Die *Semika*. Eine Kompositionsform der rabbinischen Homilie", *FJB* 14 (1986) 1-70; "Questem. Vorschläge für die descriptive Terminologie der Formanalyse rabb. Texte", *FJB* (1986) 99-109; A. GULAK, *Das Urkundenwesen im Talmud. Im Licht der griech.-ägypt. Papyri und des griech. und röm. Rechts*, Jerusalén 1935; J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, Berlín-Nueva York 1977; R.M. JOHNSTON, "The Study of Rabbinic Parables: Some Preliminary Observations", *SBL Seminar Papers* 10 (1976) 337-357; *Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim*, Tesis Doctoral, Hartford Seminary Foundation 1977; F. MAASS, *Formgeschichte der Mischna mit besonderer Berücksichtigung des Traktats Abot*, Berlín 1937; J. NEUSNER, "Form and Meaning in Mishnah", *JAAR* 45 (1977) 27-54; "Form-Analysis and Source Criticism: The Case of Mishnah Kelim 1:1-4", en R.H. Fisher (editor), *A Tribute to A. Vööbus*, Chicago 1977, 133-152; M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Parábolas rabínicas. La función midrásica de los mešalim tannaíticos*, Murcia 1988; G.G. PORTON, "The Pronouncement Story in Tannaitic Literature. A Review of Bultmann's Theory", *Semeia* 20 (1981) 81-99; A.J. SALDARINI, "Last Words and Deathbed Scenes in Rabbinic Literature", *JQR* 68 (1977s) 27-45; E.L. SEGAL, "The Terminology of Case-Citation in the Babylonian Talmud. A Study in the Limitation of Form Criticism", *JSJ* 9 (1978) 205-211; A. SHINAN, *The Form and Content of the Aggadah in the Palestinian Targumim on the Pentateuch and its Place within Rabbinic Literature* (h), Tesis Doctoral, Jerusalén 1977; A.M. SINGER, *Animals in Rabbinic Teaching: The Fable*, Tesis Doctoral, *JThS* 1979; E. STEIN, "Die homiletische Peroratio im Midrasch", *HUCA* 8-9 (1931s) 353-371; D. STERN, *Interpreting in Parables: The Mashal in Midrash, with Special Reference to Lamentations Rabba*, Tesis Doctoral, Harvard 1980; C. THOMA, "Prolegomena zu einer Übersetzung und Kommentierung der rabbinischen Gleichnisse", *Theologische Zeitschrift* 38 (1982) 514-531; D. STERN-S. LAUER (editores), *Die Gleichnisse der Rabbinen I: Pesiqta de Rav Kahana*, Berna 1986; T. THORION-VARDI, *Das Kontrastgleichnis in der rabb. Literatur*, Frankfurt 1986; I. ZIEGLER, *Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit*, Breslau 1903.

La cuestión de la transmisión oral de las tradiciones rabínicas ya nos introdujo en la problemática de la crítica textual y de la edición crítica de la literatura rabínica. Aquí ahora trataremos de cuestiones metodológicas, de las que sólo en los últimos años se ha llegado a tomar conciencia. Los progresos en el orden metodológico conquistados por la exégesis bíblica tienen una reducida aplicación en el tratamiento de los textos rabínicos. Justamente ha sido la muy difundida tesis de que la tradición rabínica se ha transmitido a lo largo de los siglos oralmente y con fidelidad absoluta, la que ha llevado a una utilización totalmente

acrítica del material rabínico: esto le sucede al historiador, que, sin examinarlos, acepta los textos rabínicos como informes históricos, suprimiendo sólo las evidentes exageraciones en los números y los obvios elementos legendarios; y esto mismo sucede también al estudioso de la teología rabínica, quien no distinguiendo la diferente época de composición de cada escrito ni atendiendo a la intención y género literario de los textos, se forma una imagen de la teología rabínica muy poco matizada. Por su simplicidad y coherencia esta imagen del judaísmo rabínico ha sido asumida por la historia de las religiones comparadas y especialmente por la exégesis del Nuevo Testamento.[1] Sintomático de esta situación es el uso de la obra de (H.L. Strack)-P. Billerbeek, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, como cantera inagotable de citas; y otro tanto ocurre con la obra de EE. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*. Jerusalén 1975, libro meritorio y modélico de teología rabínica, pero que, a pesar de su enfoque conscientemente histórico, no siempre consigue evitar el peligro de una presentación absolutamente ahistórica de la teología rabínica.[2]

La metodología desarrollada para el estudio de la Biblia tampoco debe ser aplicada sin previo examen a los textos rabínicos; pero lo esencial hay que aprenderlo de ahí, pues de ahí proceden las iniciativas más relevantes que en los últimos decenios han conseguido mejores resultados estudiando los textos rabínicos. De una metodología específica para los textos rabínicos sólo tenemos al presente planteamientos aislados. Obviamente aquí nos limitaremos a unas breves sugerencias.

1. Historia de la literatura

Una exigencia fundamental es la ordenación y consiguiente estudio de los textos rabínicos dentro de una historia de la literatura. Pero una *historia* de la literatura en los textos rabínicos resulta harto problemática. *¿Cómo datar los escritos rabínicos?* Se debe ser consciente del

---

[1] Cfr K. Müller, *Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament*. Frankfurt 1983, 69ss.

[2] Cfr recensión de Neusner, "The Teachings of the Rabbis: Approaches Old and New", *JJS* 27 (1976) 23-35.

carácter hipotético que tienen las dataciones, asentadas generalmente en criterios muy subjetivos. Habrá que hablar, pues, sólo de la redacción final de un texto, aunque tenga estratos y partes que sean más antiguas que el conjunto, lo que también habrá de ser probado en cada caso. Las introducciones de época gaónica, como por ej. la ISG, ya habían intentado una respuesta a esta cuestión; igualmente las introducciones del s. XIX, las de Z. Frankel y L. Zunz. Generalmente el problema se despeja nombrando al correspondiente redactor final de un escrito: así resulta que Rabbí es el redactor de la Misnah, R. Jiyya el de Tosefta; a Yojanán se le atribuye TJ, a R. Asi y Rabina el TB; etc. Pero así se está también introduciendo un concepto de autor que, con muy pocas excepciones, no es adecuado para la literatura rabínica, que es literatura de compilación, por lo general.

Frecuentemente también se intenta –como por ejemplo Zunz– datar un texto tanto según criterios internos como por el testimonio externo de algún escrito: ¿cuándo determinado escrito aparece citado por primera vez? De aquí resultaría un *terminus ante quem*. ¿Pero cómo reconocer una cita como tal? En el periodo gaónico los nombres de los escritos rabínicos variaban mucho y en la edad media todavía no se encuentran estabilizados. Incluso el mismo nombre puede designar diferentes escritos. La cita, pues, puede venir de un escrito similar o del fondo común de las escuelas rabínicas. Tampoco puede siempre decidirse en qué dirección se establece la relación de dependencia. Cuán problemático sea el criterio de las citas, se muestra a propósito de los midrasim halákicos: si TJ y TB no citan a los midrasim halákicos,[3] esto no significa necesariamente que estos midrasim les sean desconocidos y por ello posteriores. Tiene más garantías de objetividad determinar el *terminus post quem* por el rabino más tardío mencionado (aunque también se pueden presentar problemas de identificación, pseudonimia, glosas...) o por sucesos referidos o presupuestos (y también aquí intervienen cuestiones de interpretación: por ej., no toda mención de Ismael o los árabes significa necesariamente que se está en periodo islámico). Por lo que se refiere a los criterios lingüísticos, se han hecho progresos importantes en la distinción de los diversos estadios del hebreo, pero la lengua tan ritualista y tan formalizada de los rabinos hace imposible

[3] Esta es, por ejemplo, la opinión de Ch. Albeck.

obtener indicaciones muy precisas. Eso aparte de que en los avatares de la transmisión han desaparecido particularidades lingüísticas de periodos y regiones. En la medida en que en los textos rabínicos nos las habemos con una literatura hecha de citas, hemos de presuponer la presencia de diversos estratos lingüísticos. Finalmente también hay que contar con la posibilidad de un estilo conscientemente arcaizante (tal es el caso típico del Zohar; y también, según B.Z. Wacholder, de Mek).

A pesar de estas dificultades es factible diseñar un marco cronológico, al menos provisional, de la literatura rabínica; marco que habría de ser tenido en cuenta en la interpretación de los textos rabínicos. Pero desgraciadamente aún no resulta evidente, por ejemplo, que Misnah y Tosefta deben ser interpretadas desde ellas mismas y no desde los Talmudim; los Talmudim pertenecen ya a la historia de la exégesis y para la determinación del sentido original de la Mishnah no son ni más ni menos útiles que las interpretaciones de los Padres de la Iglesia lo son para el sentido del Nuevo Testamento. Igualmente evidente, aunque no siempre observado, es el principio de que en la reconstrucción de hechos históricos o concepciones del período tannaíta tienen absoluta preferencia los textos tannaítas frente a otros más tardíos, aunque éstos citen una sentencia en nombre de un tannaíta o como baraíta. La misma reserva se ha de mantener ante el uso de afirmaciones de los gaones en orden a interpretar el período amoraítico, o ante el uso de fuentes babilónicas para elucidar situaciones palestinas.

La datación de textos concretos o de determinadas concepciones se consigue generalmente por los nombres de los rabinos (cfr *infra* cap VI, 2 de esta misma parte). Lo importante es intentar la clasificación de estos textos o concepciones dentro de una historia de la tradición más amplia, con la ayuda de documentación no rabínica, que suele ser más fácilmente datable. Pueden ser de gran utilidad los paralelos de los pseudoepígrafos, Qumrán, Nuevo Testamento, Padres de la Iglesia y literatura árabe, así como otros testimonios no literarios (por ej., los frescos de la sinagoga de Dura Europos, documentos importantísimos para datar muchas tradiciones haggádicas antiguas). También hay que estar atentos a no afirmar sin más una relación de continuidad o una dependencia literaria entre dos textos muy alejados cronológicamente, simplemente porque tengan una representación o concepción comunes (tal es el caso entre PesR 131b-132a y 4 Esd 9,38-10,57).

2. Historia de la cultura y de la religión

La exégesis tradicional trata los textos rabínicos casi exclusivamente como literatura, ignorando la historia y realidad de su época. Los textos consiguen así una peculiar atemporalidad. Pero en los últimos decenios las investigaciones sobre la Palestina del período rabínico –y también sobre Babilonia, aunque en menor medida– han hecho grandes progresos. Especialmente la Arqueología de Palestina es la que más ha aportado para una mejor comprensión de los textos. Las cuestiones sobre historia de los asentamientos, estructura de la población, condiciones económicas son tan necesarias para la exégesis de los textos como las excavaciones de sinagogas o iglesias o santuarios paganos; y al revés: por ej., las excavaciones iluminan las leyes del tratado misnico AZ, y las sentencias rabínicas sobre la prohibición de imágenes son contrastadas con los descubrimientos realizados en las sinagogas excavadas. En consecuencia se ve que el cuadro que la literatura rabínica hace de su tiempo es absolutamente unilateral; en lugar de un judaísmo rabínico monolítico, el judaísmo palestinense de la época se nos revela como una realidad social mucho más compleja.[4]

Desde esta perspectiva cabe ya preguntarse sobre posibles huellas de la literatura pseudoepigráfica, Qumrán, Filón y Josefo, en los escritos rabínicos. El estudio de estas interrelaciones en el interior mismo del judaísmo está todavía bastante abandonado.

Por lo que toca a la historia general de la cultura, ya han sido objeto de investigación las relaciones del judaísmo rabínico con la cultura helenística. El s. XIX se concentró en primera línea en la búsqueda de motivos griego-helenísticos en los textos rabínicos; S. Krauss recopiló sus *Griechischen und lateinischen Lehnwörter in Talmud und Midrasch*, un trabajo pionero que ya debería haber sido actualizado; trabajos preparatorios realizó S. Lieberman, y últimamente Sperber. A.A. Hallewy estudió en varias obras las influencias helenísticas en la haggadah; H.A. Fischel ha investigado la influencia de la filosofía popular helenística y de determinados convencionalismos literarios en

[4] Cfr E.M. Meyers-J.F. Strange, *Archaeology, The Rabbis, and Early Christianity*, Nashville 1981.

los rabinos. No tan fructífero ha sido hasta ahora el estudio de las relaciones entre el judaísmo babilónico y la cultura y religión de los partos/persas.

Existen varias investigaciones sobre las relaciones entre los rabinos y los Padres de la Iglesia, así como sobre el recíproco influjo entre judaísmo e islam. Pero la cuestión de dependencias y préstamos aún no ha sido abordada metódicamente: se han supuesto citas de opiniones rabínicas en los Padres de la Iglesia cuando en realidad se trata de desarrollos paralelos a partir de los mismos presupuestos. También aquí es cuestión de plantearse quién cita a quién, si es que alguien es citado. Aún no se ha atendido suficientemente al pluralismo del judaísmo palestinense, y la posibilidad de que hubiera huellas cristianas en escritos rabínicos o se niega *a priori* o se acepta alegremente.

3. Historia de las formas, de la tradición y de la redacción

Los métodos que estos nombres designan dominan la investigación bíblica de los últimos decenios. La expresión "historia de las formas" *(Formgeschichte)* aparece por primera vez en M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga 1919.[5] Pero el contenido de la expresión ya estaba planteado desde veinte años antes: H. Gunkel lo introdujo en la investigación veterotestamentaria como "historia de los géneros" *(Gattungsgeschichte)*, recogiendo planteamientos de Lessing y Herder. El método consiste en la identificación de géneros literarios fijos en la literatura tanto de la actualidad como de la antigüedad. En primer lugar considera pequeñas unidades, que probablemente fueron en origen transmitidas oralmente, que han ido creciendo a lo largo de un largo proceso de transmisión, que finalmente en un "marco" secundario han venido a constituir una obra literaria mayor. Hoy se prefiere usar la expresión "género" más que "forma". Pero en la investigación rabínica se ha impuesto el uso de "forma", aunque este término de suyo sólo dice la apariencia lingüística de un texto concreto. Es necesario distinguir entre *crítica de la forma o género* –que estudia cada fórmula literaria, sus leyes y condiciones de existencia, su contexto

[5] Versión española. *La Historia de las Formas Evangélicas*. Valencia 1984.

vital– y la *historia de las formas* propiamente dicha –que estudia el nacimiento y evolución de las formas a lo largo de la historia.[6]

En la investigación rabínica ya hubo, tiempo ha, propuestas para el uso de los métodos de historia de las formas: Fiebig –en una serie de trabajos desde 1904[7]– o F. Maass –en un trabajo sobre el tratado Abot[8] en 1937– intentaron hacer una historia de las formas de la Misnah.[9] Para una aplicación sistemática del método hay que esperar a los años 70: Neusner y sus discípulos se han dedicado especialmente a los textos halákicos; Goldberg y los suyos, sobre todo al material midrásico; y J. Heinemann, a los textos litúrgicos: Aún estamos, con todo, muy lejos de una investigación global de todo el material rabínico; sólo unos pocos géneros han sido investigados. Pero ya es posible hacer como un inventario aproximado y provisional de las principales formas rabínicas; ciertamente apenas si es algo más que una enumeración y se entienda ha de servir más como programa de trabajo que como resultado de la investigación. Lo que sí se detecta inmediatamente es como una ruptura progresiva con las formas típicamente bíblicas y con las de la literatura intertestamentaria.

A veces se recomienda determinar una forma sin considerar el contenido de un texto (Cfr Neusner, *Pur* III 192ss); en realidad el contenido condiciona a la forma, y si no se quiere reducir la "crítica de la forma" a una "crítica del estilo"[10] no se puede prescindir de considerar los contenidos a la hora de determinar las formas.

J. Neusner, estudiando las tradiciones rabínicas de los fariseos, ha elaborado un catálogo de formas (*Types* 354-358), que con alguna ampliación y modificación sirve de base al presente inventario. Fundamental es la distinción entre material haggádico y halákico; lo exegético participa tanto de la halakah como de la haggadah.

---

[6] Cfr K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen 1964, 1975[3].

[7] Metodológicamente los trabajos de Fiebig no han quedado muy logrados.

[8] Este tratado –absolutamente atípico en la Misnah– resulta especialmente indicado para este tipo de estudios.

[9] Para establecer la *historia* de las formas Maass se suele fiar totalmente de la atribución que la tradición hace asignando las sentencias a los rabinos, lo cual es muy problemático; pero su estudio está muy bien elaborado.

[10] La crítica del estilo es necesaria, pero no debe ser usada con el nombre de "crítica de la forma".

Halakah:

1. SENTENCIAS:

a) *Declaración simple:* "N. dice + (sentencia en estilo directo)".

b) *Controversia:* puede ser una simple yuxtaposición de dos sentencias con sus correspondientes autores, bien en forma de disputa *(X omer...: Y omer)* o de debate *(X amar lahem/lo...: Y amar lahem/lo:* por lo tanto con un contexto histórico, aunque sea mínimo, que incluye las sentencias y los interlocutores); en la forma de *Lemma* la enunciación del problema precede a la discusión de los interlocutores: "(Problema) + X dice + Y dice"; en la forma "cruzada" el nombre del autor sigue a la decisión halákica: "(decisión) + así dice X + Pero Y dice + (otra decisión halákica)".

c) *Testimonio:* "X da testimonio *–he'id–* de que..." (cfr sobre todo esta forma en el tratado Eduyot de la Misnah).

d) *Fórmula:* de anatema, divorcio, ordenación, etc.

2. RELATOS:

a) *Carta* (X dicta una carta, cuyo contenido se escribe a continuación. Sólo unos pocos ejemplos permiten por el contenido reconocer un formulario epistolar que seguiría conocidas cartas arameas como las de Wadi Murabaat).

b) *Taqqana:* "Antes la cosa era de esta manera, pero X ordenó *–tiqqen–* que...".

c) *Sucedido:* generalmente consta de simples frases asertivas con poco diálogo, que suelen introducirse con la fórmula *ma'aśeh,* "sucedido, hecho, ejemplo..."; cfr sobre ello A. Goldberg.

d) *Cadenas y listas.*

e) *Sentencias y relatos en primera persona.*

f) *Relatos introducidos por un texto bíblico y su exégesis.*

g) *Sugya* talmúdica: dentro de las discusiones rabínicas es una unidad lógica aparte; se trata de una forma compuesta, que no sólo contiene diversas formas literarias sino que también mezcla material halákico y haggádico.

Haggadah:

La distinción básica entre poesía y prosa es realmente secundaria en la literatura rabínica, pues las formas poéticas son aquí más bien raras: la de mayor significación es el *canto fúnebre,* que E. Feldman ha investigado.

1. RELATO: Aquí los más importantes géneros son:

a) *Anécdota histórica.*

b) *Referencia biográfica:* breve, en estilo indirecto.

c) *Relato biográfico:* como subgéneros, relatos de vocación, historias escolares, historias de muertos, etc.

d) *Relatos de milagros.*
e) *Relatos moralizantes.*
f) *Relatos con la fórmula "yo"*, como aquellos en los que interviene la *bat qol.*
g) *Cuentos, fábulas y leyendas.*

2. EXPOSICIÓN DE CONTENIDO CIENTÍFICO (geografía, folklore, medicinas, astronomía, etc.).

3. DISCURSOS:
a) *En primera persona sin contexto narrativo.*
b) *Apophthegmata con contexto narrativo.*
c) *Lamentaciones.*
d) *Parábolas* (numerosos subgéneros, como "parábolas del Rey", etcétera).
e) *Proverbios.*
f) *Sentencias sapienciales.*
g) *Enumeraciones* (cfr W.S. Towner).
h) *Cadenas* ("sorites").
i) *Listas.*
j) *Oración.*
k) *Predicación.*

Exégesis:

Aquí es necesario una vez más distinguir entre haggadah y halakah. En ambos grupos se hace *referencia* a la Escritura para usar los textos bíblicos como *prueba;* y en ambos puede tratarse de una verdadera *exégesis del texto*, cuya intensidad puede ir desde una simple *glosa* mediante una *exégesis literal* a un perfecto y desarrollado *midrás;* midrás que también puede ser un *midrás exegético* orientado a la pura explicación del texto o un *midrás homilético.* Cfr más detalladamente *infra*, parte III, cap I.

Una forma compuesta es la homilía: la introducción y la conclusión son formas sometidas a reglas más fijas ("proemium y peroratio", *petiḥah* y *ḥatimah;* pero la *petiḥah* también puede considerarse como una homilía en sí misma: cfr *infra*); la parte central de la homilía puede a su vez contener diversos géneros: parábola, sucedido *(ma'aśeh)*, etc. Sobre las formas literarias del cuerpo central de la homilía, cfr F. Böhl y A. Goldberg.

De la descripción de los géneros hay que pasar a la *Historia de los géneros.* Esta historia está hecha sólo todavía a un nivel de planteamientos y no es generalizable a todos los casos. Por ello Neusner, muy conscientemente, a propósito de la Misnah no habla de "historia de las

formas", sino de "análisis de las formas", pues esta obra ha conseguido sus características formales en un espacio de tiempo relativamente corto.[11]

¿Qué resultados puede mostrar la investigación de la historia de las formas aplicada a los textos rabínicos? Una simple clasificación del material es bastante poco y tampoco puede constituir un fin por sí misma. Ante todo hay que contar con dos resultados: 1) La distinción entre la forma dada y la creatividad del que la usa: esta distinción permite un juicio sobre el valor del texto, pues se podrá hacer una exégesis mucho más matizada y se evitará sobrevalorar determinados rasgos del texto que pertenecen al esquema (por ej., los relatos no son necesariamente recuerdos históricos). 2) La identificación del contexto histórico de los géneros: esta identificación puede conducir a un juicio sobre la antigüedad de una determinada tradición.

La *historia de la tradición* es por una parte *historia de los temas:* persigue, por tanto, los contenidos en su continuidad y cambios a lo largo y ancho del período rabínico; por otra parte ella es posible sólo recurriendo a las múltiples tradiciones rabínicas paralelas (la misma unidad en diversas versiones): la *lectura sinóptica* de estos paralelos es una tarea básica de la investigación rabínica, aun cuando faltan medios adecuados y hasta ahora no disponemos ni de una sinopsis de Misnah y Tosefta, mucho menos de una sinopsis del conjunto del material rabínico (algo que, por mucho que, por ej., B.M. Smith lo añore, resulta poco menos que irrealizable en razón de su extensión). Los textos paralelos muestran justamente qué unidades se han ido agrupando a lo largo de la tradición, si la transmisión se ha realizado primariamente por escrito u oralmente, qué intereses dominan en el proceso, etc. La polémica de Neusner contra los "estudios sinópticos"[12] en la investigación rabínica pretende devolver su importancia a la singularidad literaria de cada escrito rabínico: se opone a un uso de los textos que no presta atención al contexto y a la función del texto en ese contexto; acentúa, por tanto, los aspectos redaccionales sin tocar los estudios sinópticos en el sentido que aquí los entendemos.

---

[11] "...the naive conception that we may *date* a unit by the formal traits exhibited therein. This has not been proved, and I think it cannot be proved": *JQR* 80 (1980s) 142, nota 16; pero cfr las precisiones de R.S. Sarason, *ibidem* 150s.

[12] "Studying Synoptic Texts Synoptically. The Case of Leviticus Rabbah", *PAAJR* 53, 1986, 111-145.

La *historia de la redacción* se interesa en la personalidad del redactor final de una obra, sus peculiaridades literarias y teológicas; muestra cómo este redactor ha seleccionado el material de la tradición y lo ha reordenado en un determinado marco, y cómo lo ha reelaborado y reinterpretado.[13] La historia de la redacción considera, pues, al redactor un verdadero escritor y no un mero recopilador de tradiciones: esta función del redactor no se deja ver tan fácilmente en los escritos rabínicos como en los Evangelios, pues sólo unos pocos escritos rabínicos tardíos, como SER, cuentan con redactores de auténtica personalidad literaria, cuya intención puede distinguirse sin dificultad de la tradición que recibieron. Se explica que sea un trabajo sobre SER el que haya aplicado mejor la intención del método de la historia de la redacción a un escrito rabínico.[14]

La literatura rabínica no es sólo "literatura de tradiciones", sino también, en gran parte, *literatura de citas* (A. Goldberg). La forma de citas se daba ya en los primeros estadios de esta literatura y en sus unidades más simples. En contraste con la literatura pseudoepigráfica, los rabinos dan gran valor a nombrar explícitamente el autor de los dichos que citan (sobre la problemática de estas atribuciones cfr capítulo siguiente). Con ello no se resalta un orgulloso individualismo del autor de una sentencia, sino, por el contrario, la conciencia del transmisor de sentirse en la cadena de la misma tradición. Al mismo tiempo la mención del nombre está determinada por la concepción de que una sentencia vale sólo lo que su autor; de aquí el esfuerzo de los amoraítas de descubrir los autores de las sentencias anónimas del período tannaítico para mostrarlas como opinión de un rabino concreto. Pero las sentencias anónimas se consideraban de mayor autoridad, bien por sobreentenderse eran antigua opinión indiscutida, bien por entenderse opinión del redactor final del escrito. En las colecciones de citas el principio de ordenación no es el nombre del autor (aunque también ha habido pequeñas colecciones así ordenadas), pues no se trata aquí de autores sino de temas. Significativo del pensamiento rabínico es que Yojanán ben Zakkay, tantas veces citado como el

---

[13] Cfr J. Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburgo 1966.

[14] M. Kadushin, *The Theology of Seder Eliahu. A Study in Organic Thinking*, Nueva York 1932. Cfr juicio de P. Kuhn en *Gottes Trauer und Klage in der rabb. Überlieferung*, Leiden 1978, 25.

patriarca de la tradición rabínica, él mismo nunca cita los nombres de sus antecesores; y en las últimas fases de la tradición talmúdica –tanto en los estratos tardíos de TB como en los midrasim más recientes– vuelve a aparecer material anónimo. Ya los saboraítas y todavía más quienes les siguieron sintieron que sus nombres no podían tener el mismo valor que los de los antiguos rabinos y que su contribución a la tradición rabínica tenía que ser cualitativamente diversa.

En el estadio de la redacción final la personalidad del redactor se reconoce sobre todo en la elección, reordenación y reelaboración de las citas. Una simple redacción a base de yuxtaposición de textos es apenas concebible –a lo sumo en algún midrás estrictamente exegético que se limite a encadenar una serie de textos bíblicos. Generalmente el redactor estructura las citas según sus propios objetivos y argumenta con ellas como si fueran sus propias palabras. También hay que considerar que las citas suelen estar ya "trabajadas", son "formas de tradición" que hacen posible la transmisión abreviada de un material más amplio (Goldberg, *Entwurf* 7). Como tales citas son, pues, anteriores al redactor que las usa para su propia finalidad: la alteración de la finalidad de una cita aparecerá mediante el análisis diacrónico de la función (Goldberg, *Entwurf* 20). De esta manera se descubre por las citas la intención del redactor; también por el material anónimo, en la medida en que se le atribuye al redactor.

Cuando se trata de textos muy amplios la cuestión previa a esclarecer es si contamos con una redacción unitaria y a qué unidades de texto afecta esa redacción. Esto vale especialmente para los dos Talmudin. Pero en complejos de tradición más abarcables tampoco ha sido clarificado el tema: si se trata de una configuración unitaria o simplemente de la reordenación de grandes bloques de material ya redactado. Ni siquiera en la Misnah se ha llegado a determinar la intención del redactor final (si en estricto sentido podría hablarse aquí de un redactor final): no está ni tan siquiera dilucidada la cuestión de si la Misnah es un manual de estudio, una enciclopedia o un código legal. La aplicación de los métodos de historia de la redacción debiera contribuir a clarificar estas cuestiones; igualmente podrían responderse preguntas básicas sobre la redacción de Tosefta y otros escritos. Por ej., la cuestión de una intención política del redactor de la Misnah (¿hay una tendencia pro-hillelita en la redacción global de la Misnah?) está aún sin respuesta. En los textos rabínicos aguarda, pues, una enorme tarea a

la historia de la redacción; pero se debe ser consciente de la dificultad de separar en estos textos tradición y redacción. Un estudio comparativo, global, de Misnah y Tosefta podría proporcionarnos el instrumental metodológico que necesitamos.

CAPÍTULO VI

LOS RABINOS

Bibliografía:
M. BEER, *The Babylonian Amoraim. Aspects of Economic Life* (h), Ramat Gan 1974; S.J.D. COHEN, "Epigraphical Rabbis", *JQR* 72 (1981s) 1-7; J. FRAENKEL, "Paranomasia in Aggadic Narratives", *SH* 27 (1978) 27-51 (incidencia de los juegos de palabras en la conformación de relatos sobre rabinos); W.S. GREEN, "What's in a Name? -The Problematic of Rabbinic *Biography*", en *idem* (editor), *Approaches* I 77-96; "Context and Meaning in Rabbinic *Biography*", en *Approaches* II 97-111; L.I. LEVINE, *The Rabbinic Class in Palestine during the Talmudic Period* (h), Jerusalén 1985; J. NEUSNER, "The Present State of Rabbinic Biography", FS G. Vajda, Lovaina 1980, 85-91; S. SAFRAI, "Tales of the Sages in the Palestinian Tradition and the Babylonian Talmud", *SH* 22 (1971) 209-232; E.E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalén 1975; 564-678. Otras obras más generales, en el apartado 4 de este capítulo.

1. NUESTRAS FUENTES

NUESTRA información sobre los rabinos procede de la misma literatura rabínica y de los escritos gaónicos, especialmente STA e ISG. Estos nos proporcionan también una lista de fechas, según la cronología seléucida, especialmente de la muerte de los rabinos (por ej., el 279 es señalado como el de la muerte de R. Yojanán bar Nappaja). Ha de tenerse en cuenta que estas fechas no siempre coinciden en la recensión francesa y en la española de ISG; en trabajos modernos las mismas fechas suelen repetirse sin mayor examen, su valor sigue siendo por lo mismo muy relativo. Una investigación sistemática de estos datos han emprendido D. Sperber: "Studies in Talmudic Chronology. I" (h), *Michtam le-David*, GS D. Ochs, Ramat Gan 1978, 77-85 (sobre la fecha de la muerte de 38 amoraítas babilónicos), e I. Gafni, "On the Talmudic Chronology in Iggeret Rav Sherira Gaon" (h), *Zion* 52 (1987) 1-24.

Los textos rabínicos no transmiten fechas. Las noticias rabínicas sobre acontecimientos de la vida de tal o cual rabino, resulta casi imposible situarlas en relación a una fecha conocida de la historia general (excepción hecha de la destrucción de Jerusalén, la sublevación de Bar Kokba y la revuelta bajo Gallus), y caso de que se las pudiera situar su utilización sería siempre muy hipotética. Que Aqiba murió en la revolución de Bar Kokba o como consecuencia directa está perfectamente documentado en las fuentes rabínicas, aunque con adornos de leyenda; pero los textos no proporcionan ninguna fecha más precisa. Por lo cual la afirmación de que Rabbí nació cuando R. Aqiba murió es cronológicamente una afirmación inservible: no procede deducir de aquí que Rabbí habría nacido el 135. Añádase además que la frase "X nació cuando Y murió" es un *theologumenon*, como se desprende de Qid 72b: "Mar dijo: Cuando R. Aqiba murió, Rabbí nació; cuando Rabbí murió, nació Rab Yehudah; cuando Rab Yehudah murió, nació Raba; cuando Raba murió, nació Asi. Esto te enseña que ningún justo sale de este mundo antes de que haya sido creado otro justo como él, pues está dicho: "sale el sol y el sol se pone" (Qoh 1,5); antes de que se pusiera el sol de Elí ya amanecía en Ramá el sol de Samuel" (Yom 38b transmite la sentencia principal con el ejemplo de Elí y Samuel en nombre de Jiyya bar Abba, el cual cita a Yojanán).

Así pues, *la cronología de los rabinos*, como la de la literatura rabínica, es *relativa*. Quiérese decir: se establece a través de la relación de un rabbí a otro como a su maestro, condiscípulo o transmisor (siempre en el supuesto de que el nombre haya sido transmitido correctamente). Así se clasifican las *generaciones* de rabinos por su relación recíproca. Esta red de relaciones ha conducido a la división clásica del período rabínico en cinco generaciones de tannaítas y siete de amoraítas. De acuerdo a esta clasificación, un rabbí es localizado no por una fecha absoluta, sino como tannaíta de la segunda generación (T_2), amoraíta de la quinta generación (A_5), etc. (precediendo una p o una b se precisa si es de Palestina o Babilonia: pA_3, bA_4, etc). Se da de esta manera una cierta aproximación a la cronología absoluta. Los rabinos menos citados quedan en interrogación. A veces no sabemos exactamente si nos encontramos con dos rabinos del mismo nombre, pues las noticias rabínicas son como incompatibles (cfr el caso de Mar Uqba). También hay que contar con errores de los transmisores y escritores; y tampoco se ha de excluir absolutamente la invención de

nombres de rabinos, como en el Zohar; así los supone B.Z. Wacholder, *HUCA* 39 (1968) 132-4, para Mek.

2. Los nombres de rabinos como medio de datación

La datación de un escrito rabínico se entiende para el conjunto de la obra. Piezas aisladas y tradiciones de la misma pueden ser mucho más antiguas (cosa que ha de ser probada en cada caso). Como punto de referencia para la datación de estas piezas y sentencias de autores puede servir el nombre de los rabinos citados. La investigación de un amplio muestrario de unidades (como ha hecho J. Neusner) ha probado que al menos en los conjuntos tannaíticos tales atribuciones son bastante fiables: Aunque no siempre pueda ser probada positivamente la exactitud del nombre del transmisor, sí se podrá, en términos generales, identificar su período histórico; seguridad sobre ello se puede obtener por el testimonio de un rabino de la siguiente generación, que cita, comenta, glosa o simplemente supone la representación que nos ocupa: es el método que Neusner llama de *attestation.*[1] Otros autores son bastante más escépticos y afirman globalmente que "attributions are simply not historically reliable data".[2] Ciertamente una datación en base a los nombres de los rabinos es muy problemática. El mayor factor de inseguridad –prescindiendo ahora del problema de la pseudoepigrafía–[3] está en la *transmisión del nombre.*

a) A veces el mismo texto rabínico indica que no conoce el nombre exacto del transmisor (o el patronímico o el lugar de origen: TB ofrece la variante con la fórmula *we-amri leh*) o atribuye una misma sentencia a diferentes rabinos *(we-iteima).* Cfr sobre ello, Bacher, TT 524-540.

---

[1] Cfr Neusner, *Phar* III 180ss; "The History of Earlier Rabbinic Judaism", *HR* 16, 1977, 216-236.

[2] W.S. Towner, *The Rabbinic "Enumeration of Scriptural Examples"*, Leiden 1973, 34; Cfr W.S. Green, *Name* 83s; D. Halivni, "Doubtful Attributions in the Talmud", *PAAJR* 46s, 1979s, parte hebrea 67-83.

[3] El problema de la pseudoepigrafía se agudiza cuanto más tardío sea un relato o un dicho; pues existen muchas y buenas razones para ponerlo en boca de una autoridad clásica.

b) Ocurre también que *diferentes rabinos tienen el mismo nombre*, generalmente si se prescinde del nombre del padre. Si, por ej., se trata de R. Yehudah bar Ilay (T_3) o de R. Yehudah bar Yejezqel (bA_3) puede ser resuelto las más de las veces por el contexto; pero aún cabría preguntarse si el contexto es el original o acaso una composición del redactor que ya confundió al rabino en cuestión. Cuando en el texto no se da una auténtica discusión sino que simplemente se colocan opiniones unas frente a otras (cfr *infra* el apartado e) el contexto es de poca ayuda. Tampoco se puede tomar una decisión si ningún otro rabino es citado en el contexto ni hay paralelos que aporten luz. A menudo no se puede evitar una argumentación circular (círculo vicioso), pero débese ser consciente de ella: así por ej., los midrasim halákicos se suelen datar en el período tannaítico porque citan (casi) exclusivamente a los tannaítas, y en virtud de esta datación en caso de duda se decide la identificación de un rabbí con un tannaíta.

c) La *transmisión textual* en manuscritos y ediciones impresas es muy insegura, como muestra el aparato crítico de cualquier edición. Natán y Yonatán son continuamente confundidos, y Yonatán con Yojanán, Elazar con Eliezer, Aja con Ajay, Yosiyyah con Hosayah. El uso frecuente de las abreviaturas puede producir lecturas equivocadas: R. Simón y R. Yismael (la abreviatura del primero, R"S, se entiende como las iniciales del segundo); R. Yojanán y R. Yosiyyah (ambos R"Y) pueden a su vez ser confundidos con Rabbí (R. Yehudah ha-Nasí); la misma mención de Rabbí en los textos no siempre responde a Yehudah ha-Nasí, pues a veces se trata de que un copista olvidó poner el nombre propio de un rabbí y en la transmisión ulterior fue leído como Rabbí; Simón ben Setaj y Simón ben 'Azzay se suelen confundir cuando la *šin* del patronímico *Šetaj* se lee como *'ayin* (fenómeno no raro); etc.

d) Cuando *tradiciones rabínicas paralelas* atribuyen la misma sentencia o acontecimiento a diferentes rabinos sin que se trate de un error de transmisión (como los del apartado c), hay que contar obviamente con la posibilidad de que dos o más rabinos hayan dicho o experimentado lo mismo. Pero las más de las veces se trata de *logia* y relatos "errantes", como se ve existen en otras literaturas. Y se hacen atribuciones erróneas, como citas pseudoepigráficas de los maestros

más famosos, especialmente los tannaítas; y polémicas recientes se las remonta a las "escuelas de Hillel y Sammay".

e) Cuando dos *rabinos de diferente periodo* aparecen discutiendo entre sí en un mismo texto, no necesariamente hemos de contar con un anacronismo imputable al redactor, para datar consiguientemente el texto tardíamente. Se suelen construir discusiones ficticias –por lo general sólo yuxtaposición de sentencias de diversos rabinos– sin que se pretenda afirmar una situación histórica real de diálogo.

f) La *datación de sentencias anónimas* plantea otros problemas. Ocasionalmente se las localiza por el contexto como presupuesto o como conclusión de una discusión ya datada; el que habla puede ser identificado sobre todo por los paralelos (mayormente porque sabemos que los mismos textos rabínicos mantienen un consciente silencio en torno a determinados nombres: así Meir en la escuela de Rabbí);[4] a veces una sentencia se la puede poner en conexión con una determinada concepción perfectamente datada, bien por la atribución de representaciones semejantes a un determinado rabbí bien por otros paralelos no rabínicos. Con todo, quedará siempre una parte relativamente alta no datable. Una sentencia anónima no es necesariamente antigua, aunque esté en la Misnah, con mayor razón si es del Talmud o los midrasim; es un hecho que conforme avanza el tiempo, los dichos anónimos crecen.[5]

g) Es necesario subrayar que sólo en casos excepcionales podemos contar con las *ipsissima verba* de determinados rabinos. Pues la tradición rabínica no se ocupa en general de la literalidad textual de una enseñanza, sino de su contenido: a ese contenido le da una determinada forma para ser transmitido ("Traditionsform") –lo abrevia, lo formaliza, lo configura mnemotécnicamente– o lo transmite libremente (es el caso especialmente de la haggadah); esto no excluye la existencia de clichés lingüísticos definidos, como los de predicación, enseñanza, liturgia, etc).

---

[4] Cfr Abr. Goldberg, *Tarbiz* 38, 1968s, 231-254.

[5] Cfr J. Neusner, *From Mishnah to Scripture. The Problem of the Unattributed Saying*, Chico 1984.

3. PROBLEMÁTICA DE LAS BIOGRAFÍAS DE RABINOS

La presentación de la historia judía en la época talmúdica se ha hecho desde siempre a base de yuxtaponer "biografías" de sabios: típica es la obra de I.H. Weiss, *Dor.* Sin embargo el trabajo biográfico no ha llegado demasiado lejos, de forma que L. Finkelstein sentenció: "The lack of suitable life-scketches of the rabbinic sages is especially deplorable because only biography can serve as an introduction to the spirit of the Talmud".[6] Cómo entendía él una biografía lo muestra su propia presentación de Aqiba: una ordenada y adornada reproducción de las tradiciones rabínicas sobre Aqiba. El resultado es una "leyenda de santos" o "novela histórica", ciertamente no una biografía. Y es que escribir una biografía resulta apenas posible, pues el interés de la literatura rabínica no es absolutamente biográfico. No solamente nos faltan datos sobre las fechas de nacimiento y muerte; tampoco estamos informados –o sólo muy secundariamente– sobre las circunstancias personales de la mayoría de ellos: ni de los más importantes rabinos podemos reconstruir coherentemente un breve espacio de su vida. Pues los textos rabínicos nos ofrecen prácticamente sólo narraciones aisladas, incoherentes, que no tienen una orientación biográfica.

De los rabinos se han transmitido en primer lugar sentencias halákicas, comentarios exegéticos y otros dichos, generalmente sin contexto narrativo, simplemente introducidos con la fórmula: "R. X dijo, interpretó, etc", y colocados los de un maestro junto a los de otro. "Sobre los personajes del rabinismo primitivo conocemos lo que los autores que hay detrás de los documentos quieren que conozcamos, y aún eso lo conocemos sólo como ellos quieren que lo conozcamos. Consecuentemente el contexto histórico... para cualquier dicho atribuido a un maestro concreto o para cualquier anécdota sobre el mismo, es el documento donde el pasaje aparece, *no* el período donde se dice que el maestro ha vivido" (Green, *Name* 80).

Por lo que se refiere al material narrativo, no encontramos historias sobre nacimientos o relatos de infancia; sólo aislados esbozos de cómo un maestro se convirtió a la Torah y comenzó a estudiarla, algunas

---

[6] *Akiba*, Nueva York 1936, reimpresión 1975, IX.

anécdotas que dejan ver la situación de los judíos en algún determinado momento, experiencias viajeras, escenas de alguna muerte, y sobre todo cantidad de historias escolares de todo tipo (de relaciones entre los discípulos, de polémicas, de acontecimientos en la sinagoga) y de narraciones que pueden servir como de precedente a la halakah práctica. No sólo en el tipo de narraciones son las fuentes rabínicas muy selectivas; también con relación a los personajes de los que se cuenta una historia más detallada. Son ante todo personajes del período tannaítico, sobre los que aparentemente estamos muy bien informados: Hillel, Gamaliel II, Yojanán ben Zakkay, Eliezer ben Hyrqanos, Aqiba, Meir y Rabbí; también los primeros amoraítas: Rab, Semuel, Yojanán y Res Laqis.

¿Qué grado de fiabilidad tienen estas tradiciones narrativas? Hasta ahora investigaciones metodológicamente correctas sólo se han realizado sobre algunos tannaítas (cfr especialmente los trabajos de Neusner y sus discípulos). Estas investigaciones muestran con unanimidad que las tradiciones narrativas aparecen casi siempre más tarde que el material halákico atribuido al maestro en cuestión. Historias sobre los primeros tannaítas apenas si hay en la Misnah o Tosefta, son raras en los midrasim halákicos y baraitot, en gran parte se encuentran en el estrato amoraíta de la tradición y en los midrasim más tardíos. Esta circunstancia no se explica sólo por la naturaleza predominantemente halákica de los textos tannaíticos. Simplemente se trata de que el interés narrativo viene posteriormente. No se puede excluir la posibilidad de que auténticos recuerdos biográficos se hubieran conservado por otros canales (la tan socorrida y sufrida tradición oral), de forma que sólo su fijación por escrito fuera tardía. Pero comoquiera que el material narrativo aumenta sospechosamente en la medida en que nos distanciamos cronológicamente del rabino en cuestión, debemos contar seriamente con la introducción de elementos inventados y de adorno. Conclusión: para una biografía seria la mayor parte de los relatos rabínicos son inservibles. Por contra, nótese el optimismo de S. Safrai: él también advierte la carencia de interés biográfico en los escritos rabínicos; pese a todo, se muestra seguro de que a través de tradiciones paralelas diferentes sobre los rabinos "the common feature of all such Aggadot is their genuine historical core... it is possible to determine what constitutes the historical element in the narrative" (SH, p 210).

Los relatos "biográficos" sobre los rabinos no son informes de testigos oculares, que hubieran sido transmitidos fielmente; en la mayoría de los casos se trata de textos relativamente tardíos, nacidos para edificación, exhortación o por algún interés político (por ej., apoyo al Patriarcado o a otras instituciones). Suelen ser historias de tipo legendario, estereotipadas, pero que en su contenido de "discursos/palabras" no muestran una estructura formal tan fija. Esta diferencia formal podría apuntar a otros canales de transmisión que no son los de los "discursos/palabras"; pero lo que primero deja claro es que la transmisión del material narrativo no está tan estrictamente reglamentada ni es tan importante, lo que naturalmente conlleva una disminución del grado de confianza. Sólo en apariencia se interesan estos textos en personas concretas. En realidad lo que pretenden es inculcar un determinado comportamiento: el estilo de vida rabínico y su ideal de estudio; esto explica muy bien también tantas diferencias entre las versiones palestinas y babilónicas de tantos relatos (así Safrai) que reflejan las diferentes situaciones de los narradores. Estos textos, pues, de cara al interior tienen una finalidad pedagógica; de cara al exterior, son propaganda del grupo rabínico.

Numerosos relatos sobre los maestros rabínicos muestran sorprendentes paralelismos con las biografías helenísticas de filósofos, como ha señalado H.A. Fischel.[7] Esto vale sobre todo para algunos tannaítas como Hillel, cuyas historias recuerdan mucho los clichés helenísticos; también la imagen de Beruryah debe relacionarse con las historias de las instruidas hijas y esposas de los filósofos griegos. Pero la presentación de Beruryah como hija de Jananyah ben Teradyon y esposa de Meir se encuentra por primera vez en TB, por lo que históricamente no es muy de fiar.[8] Sería cuestión de preguntarse en qué medida un *topos* de las biografías helenísticas de filósofos podría ser todavía influyente en la Babilonia sasánida. En cualquier caso, el ejemplo de Beruryah muestra otro rasgo característico en la creación de relatos biográficos: la tendencia a completar la identificación de los personajes con datos suplementarios y a establecer relaciones y parentescos entre los distintos rabinos; con lo cual el número de los desconocidos se reduce y la

---

[7] Nota el juicio crítico de Green, *Name* 86.

[8] D. Goodblatt. Como S. Safrai, p 221, subraya acertadamente, a TB le encanta crear relaciones de parentesco entre los rabinos más famosos.

vida de los famosos se hace aún más aparente y expresiva. Es éste un rasgo típico de la haggadah: cfr I. Heinemann, *Darkhe ha-Aggada* 27ss.

Finalmente deberían también ser investigadas posibles conexiones de las narraciones biográficas en los textos rabínicos con la hagiografía cristiana, que también asumió e integró en la tradición bíblica la herencia de las biografías helenísticas de sabios. Pero sobre todo urge hacer un inventario del conjunto del material biográfico en los textos rabínicos y una clasificación histórico-literaria de ese material, para –además de realizar las investigaciones tan necesarias sobre cada rabino– llegar a establecer una tipología de los relatos biográficos, desde donde aparecerían con toda claridad su clichés y sus posibilidades de desarrollo. Actualmente afirmaciones de valor biográfico sobre rabinos concretos son sólo posibles con la mayor reserva. Una biografía en el sentido corriente del término ciertamente no es posible; pero investigaciones "biográficas" contribuirán esencialmente a un mayor conocimiento de la historia rabínica y de sus corrientes espirituales; son por ello una tarea permanente.

4. Los rabinos más importantes

Bibliografía:

Ch. Albeck, *Einführung* 391-414; *Mabo* 144-451; W. Bacher, Tann; pAm; bAm; TT; H. Duensing, *Verzeichnis der Personennamen und der geographischen Namen in der Mischna*, Stuttgart 1960; Z. Frankel, *Darkhe* y *Mabo*; I. Halevy, *Dorot*; A.A. Hallewy, *Ha-Aggada ha-historit-biografit le-or meqorot jewaniim we-latiniim*, Tel Aviv 1975; *Aggadot ha-Amoraim*, Tel Aviv 1977; R. Halperin, *Atlas Eytz Chayim. Tannaim wa-Amoraim*, 2 vols, Tel Aviv 1980; A. Hyman, *Sefer Toldot Tannaim we-Amoraim*, 3 vols, Londres 1910 (reimpr., Jerusalén 1964); W. Jawitz, *Sefer Toldot Jisrael*, vols VI-IX, Tel Aviv 1935; M. Margolioth (editor), *Encyclopedia of Talmudic and Geonic Literature, being a Biographical Dictionary of the Tannaim, Amoraim and Geonim* (h), 2 vols, Tel Aviv 1960; A.M. Naftal, *Ha-Talmud we-Jotsraw*, 5 vols, Tel Aviv 1969-79; Z.W. Rabinowitz, *Sha'are Torath Babel*, Jerusalén 1961, 315-547; I.H. Weiss, *Dor*.

Junto a estas obras, algunas de las cuales son meras compilaciones acríticas de material, pueden consultarse en los diversos léxicos, especialmente en EJ, los nombres de los correspondientes rabinos.

a) El período más antiguo y los cinco "pares"

"*Los hombres de la Gran Sinagoga*" (o simplemente "La Sinagoga": *anšey keneset ha-gedolah*) establecen la unión –según Abot 1,1– entre el tiempo de los profetas y el movimiento fariseo, cuyo primer representante nombrado es Simón el Justo. Cubre, por tanto, un período de unos doscientos años. La literatura rabínica posterior les atribuirá la puesta por escrito de Ezequiel, los Doce Profetas Menores, Daniel y Ester (BB 15a), así como otras actividades exegéticas y litúrgicas. Una reconstrucción histórica de su organización (como la tesis de que serían 120 miembros, pues en Meg 17b 120 ancianos son los encargados de ordenar las 18 bendiciones) y de su actividad es insostenible. Como bien ha mostrado A. Kuenen, "la Gran Sinagoga" es una ficción sacada de la gran asamblea popular que cuenta Neh 8-10.[9]

Simón el Justo (Abot 1,2): Según Josefo (*Ant* 12,43), fue sumo sacerdote bajo Tolomeo I, en torno al 300. Una comparación con Ben Sir 50,1-21 muestra que el sobrenombre cuadraría mejor al sumo sacerdote Simón II, en torno al 200 (cfr *Ant* 12,224). ¿Ha confundido Josefo a los dos? F.G. Moore llega a dudar de la existencia de Simón I. La cronología de Abot también favorece a Simón II. La tradición considera a Simón el tipo perfecto del buen sumo sacerdote, pero no hace de él presentación histórica: lo hace encontrarse con Alejandro Magno (LvR 13,5, edición de Margulies 293) y también lo identifica con el padre de Onías, el que edificó un templo en Egipto en tiempo de los macabeos (Men 109b).[10]

Antígono de Soko: según Abot 1,3, es discípulo de Simón; a su vez, según ARN A 5,2 y B 10,2 (Schechter 26), tuvo dos discípulos, Sadoq y Boeto, de quienes se hace proceder a saduceos y boetusianos (son anécdotas sin valor histórico).[11]

---

[9] A. Kuenen, *Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, Friburgo 1894, 125-160; I.J. Schiffer, "The Men of the Great Assembly", en W.S. Green, *Persons* 237-276 (bibliografía!); *Schürer-Vermes* II 469-471; H.D. Mantel, "The Period of the Men of the Great Synagoge" (h), GS A. Schalit, Jerusalén 1980, 22-46 (sitúa la "Gran Sinagoga" en período helenístico; Simón el Justo sería Simón II en torno al 200).

[10] Cfr Konovitz, TS IV 280-2; G.F. Moore, "Simeon the Righteous", GS I. Abrahams, Nueva York 1927, 348-364; Neusner, *Phar* I 27-59; Schürer-Vermes, II 471-472.

[11] Cfr E.J. Bickerman, "The Maxim of Antigonus of Sokho", *HThR* 44 (1951) 153-165; Neusner, *Phar* I 60s; Schürer-Vermes, II 360.

En Abot 1 siguen 5 parejas (*zugot*, "pares") de sabios: es una forma de esquematizar la tradición en analogía con la famosa pareja Hillel-Sammay. La presentación rabínica de cada pareja haciendo a uno Nasi y al otro *Ab Bet Din* (presidente y vicepresidente... ¿del Sanedrín?) es un anacronismo. No obstante, cfr H. Mantel, *Sanhedrin* 7-18; E.E. Urbach, EJ XVI 1232-4.

Yosé ben Yoézer de Sereda y *Yosé ben Yojanán:* En Sot 9,9 son designados como los últimos "racimos";[12] Hag 2,7 nombra a Yosé ben Yoézer como "uno de los más piadosos entre los sacerdotes". Hag 2,2 recoge la controversia sobre la *semikah* ("imposición de manos"), en la que ambos intervienen.[13]

Yehosúa ben Perajyah y *Mattay* (otras lecturas: *Nittay*) *de Arbela* (Irbid, no lejos de Tiberias). En Sanh 107b y Sot 47a se dice que este Yehosúa fue maestro de Jesús de Nazaret, glosa evidente que procede de la edad media;[14] también es mencionado en las jarras mágicas babilónicas.[15] Mattay, además de en Abot 1,6s aparece sólo en Hag 2,2.[16]

Yehudah ben Tabbay y *Simón ben Setaj.* Sólo el segundo tiene realmente importancia en la literatura rabínica. Habría intervenido con éxito en favor de la secta farisea ante Alejandro Janneo (103-76 a.C.) y Salomé Alejandra (76-67 a.C.). Se dice era hemano de Salomé Alejandra.[17]

Semayah y *Abtalyón:* se les suele identificar con el Samaias y el Pollion citados por Josefo (*Ant* 14,172-5; 15,3.370);[18] en favor de esta

---

[12] Cfr G.G. Porton, "The Grape-Cluster in Jewish Literature and Art of Late Antiquity", *JJS* 27 (1976) 159-176.

[13] Cfr E.E. Hallewi, "The First Mishnaic Controversy" (h), *Tarbiz* 28 (1958s) 154-157; S. Zeitlin, "The Semikah Controversy between the Zugoth", *JQR* 7 (1916s) 499-517; J. Goldin, "The First Pair (Yose ben Yoezer and Yose ben Yohanan) or the Home of a Pharisee" *ASJR* 5 (1980) 41-61; Konovitz, TS III 178-180; Neusner, *Phar* I 61-81.

[14] Cfr J. Mayer, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978, 117-129.

[15] Cfr Neusner, *Bab* V 235-241; un texto no publicado hasta ahora, en J. Nave-S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, Jerusalén 1985, 162.

[16] Cfr Konovitz, TS III 57s; IV 57s; Neusner, *Phar* I 82-6.

[17] Cfr Y. Afron, "Schim'on ben Schetach we-Jannai ha-melekh", GS G. Alon, Tel Aviv 1970, 69-132; M. Hengel, *Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte. Schimeon b. Schetach und die achtzig Hexen von Askalon*, Heidelberg 1984; Konovitz, TS III 42s; IV 276-9; Neusner, *Phar* I 86-141.

[18] Pero en estos otros ven a Hillel y Sammay; así A. Schalit, *König Herodes*, Berlin 1969, 768-771.

hipótesis está la proximidad fonética; en contra está la afirmación de Josefo de que Pollion fue maestro de Samaias. Por otra parte la tradición rabínica, separándose de Josefo, no relaciona a estos dos maestros con Herodes.[19]

Hillel "el viejo": procede de Babilonia; según algunas tradiciones tardías, pertenecería a la Casa de David. Vivió en tiempos de Herodes. Es insostenible que fuera maestro de Jesús, como algunos defienden. La tradición le atribuye siete reglas exegéticas (cfr *supra* cap III, 1) y la introducción del Prosbul.[20] Las tradiciones sobre su vida están muy estereotipadas en un determinado cliché: suelen contraponer al dulce Hillel con el violento Sammay y tienen mucho en común con las biografías helenísticas y de los sabios.[21]

Sammay, también llamado a veces "el viejo". San Jerónimo en el comentario a Isaías, libro 3, Cap 8, escribe: "Sammai igitur et Hellel non multum priusquam dominus nasceretur orti sunt in Judaea, quorum prior dissipator interpretatur, sequens profanus (!); eo quod per traditiones et deuteroseis suas legis praecepta dissipaveri(n)t atque maculaveri(n)t".[22] Probablemente San Jerónimo ha malinterpretado un dicho de Hillel citado en TosBer 6,24 (ed. Lieberman 40): *pizar:* "esparcir", se entiende aquí como "difundidor" de la Torah, y *Hillel* es derivado de *hol* (= "profano"). Se impuso la corriente hillelita; por ello las tradiciones de Sammay fueron transmitidas sólo como contraste. Cfr Neusner, *Phar* I 185-211.303-340.

---

[19] H. Feldman, "The Identity of Pollio, the Pharisee, in Josephus", *JQR* 49 (1958s) 53-62; Konovitz, TS I 30; IV 288; Neusner, *Phar* I 142-159; Schürer-Vermes II 474-476.

[20] Cfr Schürer-Vermes, II 479-480.

[21] Cfr N.N. Glatzer, *Hillel. Repräsentant des klassischen Judentums*. Frankfurt 1966; L. Finkelstein, "Schub al ha-mu"m ben Hillel u-bene Batira", FS H.A. Wolfson, Jerusalén 1965, parte hebrea 203-224; H.A. Fischel, "Studies in Cynicism and the Ancient Near East: The Transformation of a Chria, Religions in Antiquity", GS E.R. Goodenough, Leiden 1968, 372-411; Neusner, *Bab* I 36-38; *Phar* I 212-340; III 255-272; A.A. Peck-J. Neusner, "Die Suche nach dem historischen Hillel", *Judaica* 18 (1982) 194-214 (versión inglesa en J. Neusner, *Formative Judaism* II, Chico 1982, 45-63); M. Stern, en Safrai-Stern II 615-8; Schürer-Vermes II 363-7; E.E. Urbach, *The Sages*, Londres 1975, 576-592.

[22] "Sammay y Hillel vivieron en Judea no mucho tiempo antes de que naciera el Señor. El nombre del primero quiere decir *difundidor;* el del segundo quiere decir *profano;* pues mediante sus tradiciones e interpretaciones difundieron y mancharon los preceptos de la Ley".

b) PRIMERA GENERACIÓN DE TANNAÍTAS (T_1: en torno al 10-90 d.C.)

San Jerónimo en el comentario a Isaías, libro 3, Cap 8, ofrece esta breve e históricamente inexacta lista de los más antiguos maestros de la Ley: "Sammai et Hellel, ex quibus orti sunt Scribae et Pharisaei; quorum suscepit scholam Acibas, quem magistrum Aquilae proselyti autumant, et post eum Meir, cui successit (!) Joannan filius Zachai, et post eum Eliezier (!) et per ordinem Telphon (Tarfon) et rursum Joseph Galilaeus et usque ad captivitatem Jerusalem Josue".[23]

Escuela de Sammay y *Escuela de Hillel:* representan las dos tendencias del fariseísmo en el siglo I y en el período de Yabneh, momento en que la mayor parte de las controversias halákicas de las dos escuelas fijaron su forma literaria; no obstante aún se habrá de contar con otras representaciones pseudoepigráficas posteriores. En las 300 perícopas aproximadamente de controversias que se cuentan apenas si se dan nombres. La historia de los 80 discípulos de Hillel, de los que Yojanán ben Uziel era el más grande y Yojanán ben Zakkay el más pequeño, es una leyenda sin valor histórico alguno. Una tercera parte de las controversias, directa o indirectamente versan sobre cuestiones de alimentos; la escuela de Sammay suele ser rigorista (con las excepciones de Eduy 4-5) y la de Hillel permisiva. En líneas generales ya no son reconocibles los principios por los que se rigen ambas escuelas; en la escuela de Sammay se puede ver una tendencia halákica más conservadora, basada en una comprensión más literal de la Biblia y atenta, en el enjuiciamiento de los hechos, al hecho desnudo; los hillelitas estarían más atentos a la intención. No se puede probar que las dos tendencias respondieran también a una división sociológica: los sammaítas representarían a las clases medias de pequeños propietarios, y los hillelitas serían de las clases bajas. En Yabneh se impuso, en líneas generales, la tendencia hillelita, lo que ciertamente determinó ya la fisonomía que habría de tomar la tradición.[24]

---

[23] "Sammay y Hillel, de los que nacieron los escribas y los fariseos; la escuela de ellos fue tomada por Aqiba, al que consideran maestro del prosélito Aqila; después viene Meir, a quien sucede Yojanán ben Zakkay, y tras él Eliezer, y así, por orden, Tarfón, y de nuevo José el Galileo y Josué hasta la cautividad de Jerusalén".

[24] Cfr Y.D. Gilat, "Intent and Act in Tannaitic Teaching" (h), *Bar Ilan* 4-5 (1967) 104-116; *The Teachings of R. Eliezer ben Hyrcanos* (h), Tel Aviv 1968, 20-31; A.

Aqabyah ben Mahalalel (Abot 3,1; Eduy 5,6s; etc.): históricamente no lo podemos clasificar con exactitud. Las propuestas de datación van desde el s. I a.C. hasta la época de Gamaliel II en Yabneh.[25]

Rabbán Gamaliel I, "el viejo": es el maestro del apóstol Pablo (Hech 22,3); Hech 5,34-9 lo pinta como miembro del Sanedrín, donde interviene en favor de la libertad de los apóstoles acusados. Sería hijo de un tal Simón, que a su vez es hijo de Hillel; pero es muy dudosa la existencia de este Simón (Sabb 5a). Ni siquiera se puede probar que Gamaliel fuera hijo de Hillel o cuando menos que perteneciera a su escuela.[26]

Jananyah (o *Janina*): prefecto de los sacerdotes, *segan ha-kohanim*, problamente del final de la época del templo y todavía algún tiempo después del 70. Cfr Konovitz, TS II 188-192; Neusner, *Phar* I 400-413.

Nejunyah ben ha-Qanah (o *ha-qane*: no es claro el sentido del nombre): en Sebu 26a se le nombra como maestro de Yismael; de él Yismael habría tomado el gusto por el uso de las reglas de lo general y lo particular (*kelal w-perat*). En la Cábala se le considera el autor del *Sefer ha-Bahir*.[27]

Rabbán Simón ben Gamaliel I: del tiempo de la guerra judía; Josefo (*Vita* 38, 191) lo describe como "hombre lleno de penetración e inteligencia, capaz de solucionar cualquier situación difícil gracias a su sabiduría". Cfr Konovitz, TS IV 157s; Neusner, *Phar* I 413s.

Guttmann, "Hillelites and Shammaites –a Clarification", *HUCA* 28 (1957) 115-126; I. Konovitz, *Beth Shammai – Beth Hillel. Collected Sayings* (h), Jerusalén 1965; J. Neusner, *Phar* II; S. Safrai, EJ IV 737-741; "The Decision according to the School of Hillel in Yavneh" (h), 4th WCJS (Jerusalén 1981) III 21-24; *The Literature* I 185-200; Schürer-Vermes, II 476-480.

[25] Cfr S.B. Hoenig, "New Light on the Epoch of Akabiah ben Mahalalel", FS A.A. Neuman, Leiden 1962, 291-8; Konovitz, TS IV 98s; H. Mantel, *Sanhedrin* 106-118; A. Neher, "Aqabia ben Mahalalel. Un héros méconnu de l'époque talmudique", *REJ* 133 (1974) 225-233; Neusner, *Phar* I 144s.416; A.J. Saldarini, "The Adoption of a Dissident: Akabya ben Mahalaleel in Rabbinic Tradition", *JJS* 33 (1982) 547-556.

[26] Cfr Neusner, *Phar* I 341-376; Konovitz, TS I 269-274; Schürer-Vermes II 480-2.

[27] Cfr L. Finkelstein, "Mi-Torato schel R. Nechunja ben Ha-Qana", FS Ch. Albeck, Jerusalén 1963, 352-377; "Od mi-torato schel R. Nechunja ben Ha-Qana (be-Torat Kohanim)", en *Hagut Ibrit be-Amerika* I, Tel Aviv 1972, 257-260; "Additional Teachings of R. Nehunya ben Ha-Qana", (h), *Tarbiz* 50 (1980s) 88-93; Konovitz, TS IV, 21s; L.H. Schiffmann, "The Recall of Rabbi Nehuniah ben Ha-Qanah from Ecstasy in the Hekhalot Rabbati", *AJSR* 1 (1976) 269-281; M. Schlüter, "Die Erzählung von der Rückholung des R. Nehunya ben Haqana aus der Merkava-Schau in ihrem redaktionellen Rahmen", *FJB* 10 (1982) 65-109.

Najum el Medo: él mismo, o su familia, procedía de Babilonia. Vivió la destrucción del Templo. Cfr Konovitz. TS IV 19s; Neusner, *Phar* I 413s.

R. Sadoq (Ms Parma Ter 10,9 vocaliza *Sadduq:* cfr también *Saddouk* en LXX Ez, Esd, Neh, e igualmente *saddoukaioi*): vivió la destrucción del templo de Jerusalén y perteneció posteriormente al círculo de Gamaliel II. Todas las tradiciones "biográficas" son tardías. La hipótesis de que Sadoq II fuera nieto de este Sadoq no se fundamenta en material fiable, por tanto no se puede probar. Cfr J.N. Lihtstone, "Sadoq the Yavnean", en W.S. Green, editor, *Persons* 49-147; Konovitz, TS IV 108-112.

Rabbán Yojanán ben Zakkay: durante la sublevación contra Roma huyó de Jerusalén; posteriormente fue internado por los romanos en Yabneh, donde fundó una "academia", que habría de ser la base del judaísmo rabínico. La tradición ha metido todos estos acontecimientos en una especie de leyenda fundacional. Que Yojanán perteneciera a la escuela de Hillel es tan difícil de probar como su pertenencia al grupo fariseo antes del 70. En la antigua tradición Yojanán aparece como un místico. Sus cinco discípulos más famosos fueron, según Abot 2,8s, Eliezer ben Hyrqanos, Yehosúa ben Jananyah, Yosé ha-Kohen, Simón ben Netanel y Elazar ben Arak.[28]

R. Eliezer ben Yaaqob el Viejo (se ha de distinguir de un discípulo de Aqiba del mismo nombre, pero no siempre es claro a quién de los dos se refieren los textos): se encarga especialmente de transmitir tradiciones sobre el templo. En Yom 16a aparece también como autor del tratado *Middot* de la Misnah. Cfr Bacher, Tann I 62-7; L. Finkelstein, *The Pharisees*, Filadelfia 1962, 3.ª ed., 731-4.

---

[28] Cfr G. Alon, *Studies*, 269-343; M. Cohen, "Quelques observations au sujet de la personnalité et du rôle historique de Rabban Yohanan ben Zakkay", *RHR* 187 (1975) 27-55; J. Goldin, "Maschehu al bet Midrascho schel Rabban Jochanan ben Zakkai", FS H.A. Wolfson, Jerusalén 1965, parte hebrea 69-92; A. Kaminka, "Rabbi Yochanan ben Zaccai and His Disciples" (h), *Zion* 9 (1943s) 70-83; Konovitz, TS III 80-97; J. Neusner, *Life; Development; Eliezer* II 437-458; S. Safrai, "Bechinot chadaschot le-ba'ajat ma'amado u-ma'asaw schel Jochanan ben Zakkay le-achar ha-chorban", GS G. Alon, Jerusalén 1970, 203-226; A.J. Saldarini, "Johanan ben Zakkai's Escape from Jerusalem. Origin and Development of a Rabbinic Story", *JSJ* 6 (1975) 189-204; P. Schäfer, "Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerudalem und die Gründung des *Lehrhauses* in Jabne", *ANRW* II 19/2, 43-101.

R. Janina ben Dosa: carismático, taumaturgo y curandero; vive en el s. I; está en relación con Yojanán ben Zakkay y Gamaliel II, pero no fue un fariseo o un rabbi.[29]

Jananyah ben Jizkiyyah ben Garon (o *Goryon*): su actividad se desenvuelve antes del 70. Sabb 13b le atribuye la *Megillat Ta'anit* y la preocupación por resolver las contradicciones que se dan en la Biblia. Se le considera responsable del reconocimiento del libro de Ezequiel como canónico. Cfr Konovitz, TS II 201; Neusner, *Phar* I 416.

Najum de Gimzo (al suroeste de Judea): de él habría aprendido Aqiba las reglas de ampliación y reducción (*ribbuy* y *mi'uṭ;* Sebu 26a). Cfr Konovitz, TS IV 18s; Bacher, Tann I 57-59.

c) SEGUNDA GENERACIÓN DE TANNAÍTAS (T_2: en torno al 90-130 p.C.)

1. *El grupo más antiguo*

Rabbán Gamaliel II: hijo de Simón ben Gamaliel I; frecuentemente, para distinguirlo del abuelo del mismo nombre, se le conoce como Gamaliel de Yabneh. Seguidor de Yojanán ben Zakkay; entre el 80/90 y el 110 fue el líder del judaísmo rabínico, aunque siempre cuestionado; de hecho fue depuesto temporalmente, tomando el liderazgo en el entretanto Elazar ben Azaryah, de familia sacerdotal. La tradición conoce también un viaje marítimo hasta Roma que Gamaliel habría emprendido con Elazar ben Azaryah, Aqiba y Yehosúa ben Jananyah; este viaje a veces es relacionado con la persecución de Domiciano, lo cual es bastante problemático. Durante su liderazgo en Yabneh Semuel el Menor habría introducido en la oración de "Las 18 Bendiciones" la maldición de los heréticos *(birkat ha-minim);* ésta no se dirigía primariamente o exclusivamente contra los cristianos; de las noticias de los Padres de la Iglesia Justino, Epifanio y Jerónimo parecería desprenderse

---

[29] Cfr B.M. Bokser, "Hanina ben Dosa and the Lizard: The Treatment of Charismatic Figures in Rabbinic Literature", 8th WCJS (Jerusalén 1982) C 1-6; "Wonder-working and the Rabbinic Tradition. The Case of Hanina ben Dosa", *JSJ* 16 (1985) 42-92; Konovitz, TS II 124-127; Neusner, *Phar* I 394-6; *Life* 47-53; G.B. Sarfatti, "Pious Men, Men of Deeds, and the Early Prophets" (h), *Tarbiz* 26 (1956s) 126-153, esp. 130-142; G. Vermes, "Hanina ben Dosa. A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era", *JJS* 23 (1972) 28-50; 24 (1973) 51-64 (= *Studies* 178-214).

que los judíos durante su oración diaria maldecían a los cristianos; pero tampoco en la redacción de esta oración encontrada en la Geniza del Cairo –donde expresamente se habla de *noṣrim*, "nazarenos", en lugar de *minim*– está documentada la versión original.[30]

R. Papyas: transmite halakot de la época del templo; a veces es confundido con R. Pappos (ben Yehudah), que es posterior. Cfr Bacher, Tann I 317-9; Konovitz TS IV 107s.

R. Dosa ben Arjinos (Abot 3,10): los manuscritos leen también *Harkinas*. Cfr Konovitz, TS II 9-16.

R. Eliezer ben Hyrqanos (Abot 2,8): en la Misnah es llamado R. Eliezer sin más (más de 320 veces). Aparece en frecuente controversia con Yehosúa ben Jananyah y Aqiba. Enseñó en Lydda. Llevó adelante la tradición farisea de Yabneh. No es posible clasificarlo en la escuela de Hillel o Sammay (S. Safrai, *The Literature* I 186.198-200, lo clasifica como sammaita). El Sanedrín de Yabneh le excomulgó, un suceso fuertemente dramatizado en la tradición. No tiene fundamento la tesis de que se habría aproximado al cristianismo, aunque su arresto por las autoridades romanas pudo provocar tal sospecha; así, por ej., S. Lieberman, "Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum", *JQR* 35 (1944) 1-57, esp. 20-24 (= *Texts and Studies* 76-80; cfr J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978, 144-160).[31]

---

[30] Cfr N. Cohen, "Ma chiddesch Schmuel ha-Qatan be-Birkat ha-Minim?", *Sinai* 48 (1983s) 57-70; P. Schäfer, "Die sogenannte Synode von Jabneh", *Judaica* 31 (1975) 54-64 (= *Studien* 45-55). A.Y. Bittmann, *Rabban Gamaliel of Yavneh: His Teachings and Role in the Development of Talmudic Law* (h), Tesis Doctoral, Yeshiva Univ., Nueva York 1974; R. Goldenberg, "The Deposition of Rabban Gamaliel II: an Examination of the Sources", *JJS* 23 (1972) 167-190 (= W.S. Green, editor, *Persons* 9-47); D. Goodblatt, "The Origins of Roman Recognition of the Palestinian Patriarchate" (h), *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel* 4 (Haifa 1978) 89-102 (supone que Gamaliel habría sido nombrado por los romanos; de donde los esfuerzos posteriores por ser reconocido por el pueblo); S. Kanter, *Rabban Gamaliel II: The Legal Traditions*, Chico 1980; Konovitz, *TS* I 274-314; B.Z. Wacholder, "Tales about Rabban Gamaliel in the Mishna and Tosefta" (h), 4th WCJS Jerusalén 1967, I 143-4.

[31] M. Aberbach, "Did Rabban Gamaliel II impose the Ban on Rabbi Eliezer ben Hyrcanus?", *JQR* 54 (1963s) 201-7; R.D. Aus, "Luke 15:11-32 and R. Eliezer ben Hyrcanus's Rise to Fame", *JBL* 104 (1985) 443-469; Epstein, ITL 65-70; Y.D. Gilat, *R. Eliezer B. Hyrcanus. A Scholar Outcast*, Ramat Gan 1984; Z. Kagan, "Divergent Tendencies and their Literary Moulding in the Aggadah", *SH* 22 (1971) 151-170; I. Konovitz, *Rabbi Eliezer – Rabbi Joshua. Collected Sayings* (h), Jerusalén 1965;

Yehosúa ben Jananyah: llamado simplemente R. Yehosúa en la Misnah (más de 140 veces); aparece en frecuente controversia con Eliezer ben Hyrqanos. Ejerció su actividad en Peqiin. Sobre su formación helenística, cfr. S. Lieberman, *Greek* 16-19; para su contribución a la Misnah, cfr Epstein, ITL 59-65.[12]

Yosé ha-Kohen, Simón ben Netanel y *Elazar ben Arak,* juntamente con Eliezer ben Hyrqanos y Yehosúa, fueron discípulos de Yojanán ben Zakkay: Abot 2,8. Cfr Neusner, *Life* 106-117.

Yosé ha-Kohen ("el sacerdote"): Abot 2,12. En TJ Hag 2,1 aparece como "Yosef el Sacerdote". Cfr Bacher, Tann I 67-9; Konovitz, TS III 215s.

Simón ben Netanel: Abot 2,13. Cfr Konovitz, TS IV 256s.

R. Elazar ben Arak: discípulo predilecto de Yojanán ben Zakkay, especialmente en la mística. Cfr Bacher, Tann I 69-72; Konovitz, TS I 152-5; Neusner, *Development* 247-252 e Index.

R. Elazar ben Azaryah: vivió en Yabneh; aristócrata, rico sacerdote, durante un cierto tiempo sustituyó a Gamaliel II en Yabneh como líder del movimiento rabínico; pese a todo, en la tradición es una figura de segundo orden. Cfr T. Zahavy, *The Traditions of Eleazar ben Azariah*, Missoula 1977.

Elazar ben Sadoq: hijo del Sadoq mencionado anteriormente. Hubo también un nieto del mismo nombre. Cfr Bacher, Tann I 46-50; Konovitz, TS I 158-171.

Abba Saul ben Batnit (hijo de la batanera): en los negocios era socio de Elazar ben Sadoq. Cfr Bacher, Tann I 50; Konovitz, TS I 29.

Semuel el Menor: delante de Gamaliel II formuló la *Birkat ha-Minim*. Semahot 8 transmite la oración fúnebre que por él tuvieron Gamaliel II y Elazar ben Azaryah. Cfr Bacher, Tann I 187-211; Konovitz, TS IV 115s.

J. Neusner, *Eliezer* (sobre esta obra cfr Abr. Goldberg, *JSJ* 6, 1975, 108-114); *In Search of Talmudic Biography*, Chico 1984.

[12] Cfr W.S. Green, "Redactional Techniques in the Legal Traditions of Joshua ben Hananiah", FS M. Smith, Leiden 1975, IV 1-17; *The Traditions of Joshua ben Hananiah. Part One: The Early Legal Traditions*, Leiden 1981; I. Konovitz, *Rabbi Eliezer – Rabbi Joshua. Collected Sayings* (h), Jerusalén 1965; R. Loewe, "Rabbi Joshua ben Hananiah: Ll. D. or D. Litt?", *JJS* 1974 (edición aparte: FS D. Daube) 137-154; J. Podro, *The Last Pharisee. The Life and Times of R. Joshua ben Hananiah*, Londres 1959 (intento de una biografía convencional).

Simón ha-Paqoli ("el traficante de lino"): en tiempos de Gamaliel II ordenó la plegaria de las 18 bendiciones (Ber 28b). Cfr N. Cohen, "The Nature of Shim'on Hapekuli's Act" (h), *Tarbiz* 52 (1983s) 547-555.

Ben Paturi: Bacher, Tann I 60-62.

R. Elazar de Modiim: en el tiempo de la revolución de Bar Kokba: habría sido ejecutado por Bar Kokba. Cfr Bacher, Tann I 187-211; P. Schäfer, *Der Bar Kokhba-Aufstand*, Tubinga 1981, 44s.173s. Algunos lo identifican con el sacerdote Elazar de las monedas de Bar Kokba: véase S. Applebaum, *PEQ* 116 (1984) 41; L. Mildenberg, *The Coinage of the Bar Kokhba War*, Aarau 1984, 29s.

R. Levitas de Yabneh, Abot 4,4: probablemente vivió en un periodo anterior a Adriano (Bacher, Tann I 444; en PRE se le nombra varias veces). Cfr Konovitz, TS IV 7.

2. *Los grupos más jóvenes de la segunda generación*

Los maestros más famosos de estos grupos son Yismael y Aqiba.

R. Yismael ben Elisa: se le suele llamar R. Yismael sin más; pudiera descender de una familia sacerdotal (cfr TosHall 1,10, edición de Lieberman 277), es discípulo de Nejunyah ben ha-Qanah. Vivió la mayor parte de su vida en Kefar Aziz, en la frontera con Edom. A él se le atribuye el principio de que "la Biblia habla en el lenguaje de los hombres" (contra la peculiar exégesis de Aqiba que aprovechaba todas las minucias estilísticas del texto).[33] Cfr *supra*, Cap III,2, las reglas interpretativas que a él se le atribuyen.[34]

R. Aqiba ben Yosef: se le suele llamar simplemente R. Aqiba. Es el maestro más influyente de la época de Yabneh. Tras la revolución de Bar Kokba, sus discípulos hicieron de sus tradiciones el núcleo básico de la Misnah. Con su nombre se asocian también determinadas tradiciones místicas (Hag 14b) y una metodología especial para interpretar la Biblia: se dice que sabía deducir montañas de halakot de cada

[33] Cfr SNm § 112, edición de Horovitz 121.

[34] Cfr Konovitz, TS III 261-367; G.G. Porton, *Ishmael*: "The Artificial Dispute: Ishmael and Aqiba", FS M. Smith, Leiden 1975, IV 18-29.

ganchito de la Ley escrita (Men 29b). Históricamente estas observaciones pudieran tener tan poco valor como las referidas a R. Yismael. Diversos relatos "biográficos" (como que comenzó a estudiar a los 40 años. o las historias sobre su prisión y ajusticiamiento) son ciertamente inservibles a la hora de hacer una presentación histórica de Aqiba. Que hubiera visto en Bar Kokba una figura mesiánica, "la estrella de Jacob" (TJ Taa 4,7,68d), cuadra con otros puntos de vista suyos, pero sus numerosos viajes no pueden contemplarse en el marco de una campaña propagandística en favor de Bar Kokba. San Jerónimo, además del texto citado *supra,* vuelve a mencionar a Aqiba en Epist. ad Algasiam c. 10 (Ed. Martianay IV 207): "[Judaei] solent respondere et dicere: Barachibas et Simon et Helles [Hillel] magistri nostri tradiderunt nobis, ut bis mille pedes ambulemus in Sabbatho".[35]

R. Tarfon (llamado Telphon por Jerónimo en su comentario a Is 8,11): fariseo, de familia sacerdotal, afincado en Lydda, maestro de Yehudah ben Ilay. Sus opiniones en materia de halakah se nos han transmitido la mayor parte en discusiones con Aqiba: por una parte atiende con preferencia a los hechos objetivos más que a las intenciones; por otra parte se inclina siempre por los intereses de la clase sacerdotal. Rabbi Tarfon no es el mismo personaje que el Trifón de los diálogos de Justino el Mártir.[36]

---

[35] "Los judíos suelen responder diciendo: Aqiba, Simón y Hillel, nuestros maestros, nos transmitieron que podemos caminar dos mil pasos en sábado". Cfr G.S. Aleksandrow, "The Role of Aqiba in the Bar Kokhba Rebellion", en Neusner, *Eliezer* II 422-436 (= *REJ* 132, 1973, 65-77); S. Applebaum, "The Burial Place of R. Aqiva", 7[th] WCJS (Jerusalén 1981) III 37-47; J. Elbaum, "Models of Storytelling and Speech in Stories about the Sages" (h), 7[th] WCJS (Jerusalén 1981) III 71-77 (sobre Aqiba en ARN); L. Finkelstein, *Akiba: Scholar, Saint and Martyr,* Nueva York 1936 = 1970; A. Goldberg, "Das Martyrium des Rabbi Aqiva. Zur Komposition einer Märtyrererzählung (Ber 61b)", *FJB* 12 (1984) 1-82; A. Guttmann, "Akiba, Rescuer of the Torah", *HUCA* 17 (1942s) 395-421; I. Konovitz, *Rabbi Akiba. Collected Sayings* (h), Jerusalén 1965, 2.ª ed.; P. Lenhardt - P. von der Osten-Sacken, *Rabbi Aqiva. Texte und Interpretationen zum rabb. Judentum und Neuen Testament.* Berlín 1987; C. Primus, *Aqiva's Contribution to the Law of Zera'im.* Leiden 1977; S. Safrai, *Rabbi Akiba ben Joseph. His Life ans Teaching* (h), Jerusalén 1970; P. Schäfer, "R. Aqiva und Bar Kokhba", en *Studien* 65-121; J.S. Zuri, *Rabbi Aqiba* (h), Jerusalén 1924.

[36] Cfr sobre ello M. Freimann, "Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen", *MGWJ* 55 (1911) 555-585, 565ss; L.W. Barbard, *Justin Martyr. His Life and Thought,* Londres 1967, 24s; J.D. Gereboff, *Rabbi Tarfon: The Tradition, The Man and Early Rabbinic Judaism,* Missoula 1979; Konovitz, TS II 205-230; J. Neusner, "A Life of Rabbi Tarfon, ca. 50-120 E.E.", *Judaica* 17 (1961) 141-167; F.G. Willems, *Rabbi Tarfon. Le Père de tout Israel (env. 50-135 ap. J.-C.,* Tesis Doctoral (prot. Theol), Bruselas 1983.

R. Ilay: discípulo de Eliezer ben Hyrqanos, padre de Yehudah (bar Ilay), que frecuentemente transmite la tradición de Eliezer. Cfr Konovitz, TS I 38-41.

Aqilas "el prosélito": según Epifanio, sería de Sinope en el Ponto; discípulo de R. Eliezer y de R. Yehosúa ben Jananyah. Realizó una traducción de la Biblia al griego; es controvertido si la tal versión la hizo influenciado por los métodos exegéticos atribuidos a Aqiba (eso es lo que opina Barthélemy; pero opinión contraria sostiene Grabbe).[37]

R. Yojanán ben Torta: en TJ Taa 4,7,68d critica la intervención de Aqiba apoyando a Bar Kokba. Cfr Bacher, Tann II 557s; Konovitz, TS III 111s.

Pappos ben Yehudah (o también simplemente Pappos, sin título de Rabbí): haggadista. Habría estado en la cárcel con Aqiba (Ber 61b). Cfr Konovitz, TS IV 106s).

R. Yojanán ben Nuri: pertenece al círculo íntimo de Gamaliel II; en controversia con Aqiba, es presentado como su adversario. Cfr Bacher, Tann I 366-8; Konovitz, TS III 98-110; L.A. Rosenthal, "Die Malkhijot R. Jochanan b. Nuri's", FS D. Hoffmann, Berlín 1914, 234-240.

R. Yosé ha-Gelili, "el Galileo": disputa con Aqiba, Tarfón y Elazar ben Azaryah; sus dichos halákicos versan sobre las ofrendas y el culto del templo.[38]

R. Elazar Jisma: LvR 23,4 ofrece una explicación del nombre. A veces también es llamado "Elazar ben Jisma. Habría sido discípulo de Yehosúa ben Jananyah y habría intervenido en la academia de Gamaliel II. Las tradiciones que en su nombre se transmiten versan sobre cuestiones agrícolas y leyes de pureza. Cfr Konovitz, TS I 93-5; D. Levine, "Eleazar Hisma", en W.S. Green, editor, *Persons* 149-205.

R. Yojanán ben Beroqah: discípulo de Yehosúa ben Jananyah, Abot 4,4. Cfr Bacher, Tann I 448f; Konovitz, TS III 72-77.

---

[37] Cfr D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila,* Leiden 1963; L.L. Grabbe, "Aquila's Translation and Rabbinic Exegesis", *JJS* 33 (1982) 527-536; A. Silverstone, *Aquila and Onkelos,* Manchester 1931.

[38] Cfr Konovitz, TS III 187-214; J.N. Lightstone, *Yose the Galilean. I. Traditions in Mishnah-Tosefta,* Leiden 1969; "Yosé the Galilean in Mishnah-Tosefta and the History od Early Rabbinic Judaism", *JJS* 31 (1980) 37-45; J. Fraenkel, *SH* 27 (1978) 28-35; D.J. Stevens, *Rabbi Yose the Galilean: a Representative Selection of his Legal Traditions,* Tesis Doctoral, Duke Univ., Durham, N.C., 1978.

R. Simón ben Nannos: también sólo "Ben Nannos" (del griego *nannos,* "enano"). Cfr Konovitz, TS IV 253-6.

R. Yosé, hijo de la damascena (ben Dormasqit): discípulo de Eliezer ben Hyrqanos: interviene en la exégesis bíblica defendiendo el sentido literal (así en SDt § 1, ed. Finkelstein 6-8). Cfr Bacher, Tann I 389-394; Konovitz, TS III 138-140.

R. Jananyah ben Teradyon: según una tradición rabínica tardía habría llegado a ser, a través de su hija Beruryah, el suegro de R. Meir, y uno de los mártires en la persecución de Adriano.[39]

R. Elazar ben Parta: acaso el nombre proviene de *peruṭa* en siro-palestino, "cambista"; para otros provendría del griego *protos.* Cfr Bacher, Tann I 400-403; Konovitz, TS I 156-8. Se ha de distinguir de un nieto del mismo nombre.

R. Yehudah ben Baba: recibe el sobrenombre de "ḥasid". Habría conferido la ordenación a cinco discípulos de Aqiba después de la muerte de éste; también encontraría la muerte a manos de los romanos mientras huía (Sanh 13b-14a). Cfr G.A. Wewers, "Rabbi Jehuda-ben-Baba. Skizze zum Problem der Individualüberlieferung in der frühen rabbinischen Literatur", *Kairos* 19 (1977) 81-115; Konovitz, TS III 18-23.

R. Yosé ben Qisma: Abot 6,9. Cfr Bacher, Tann I 397-400; J. Gutmann, *Milchemet ha-Jehudim bime Tirjanos, Sefer Assaf,* Jerusalén 1953, 149-184, esp. 171s; Konovitz, TS III 184s.

Simón ben Azzay: usualmente se le conoce por Ben Azzay (Azzay es abreviatura de Azaryah). Según Hag 14b, es uno de los cuatro (los otros eran Ben Zoma, Elisa ben Abuyah y Aqiba) que entraron en el "paraíso", o sea, se adentraron en especulaciones teosóficas, de las que sólo Aqiba pudo salir impune. Cfr G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition,* Nueva York 1960; H.A. Fischel, *Rabbinic Literature,* 1-34.90-98.99-128.161-5; Konovitz, TS IV 257-269.

Simón ben Zoma, o simplemente Ben Zoma: uno de los cuatro que fueron al "paraíso" (cfr Simón ben Azzay). H.A. Fischel, *Rabbinic Literature,* 51-89.138-161; Konovitz, TS IV 228-231.

---

[39] Cfr Bacher, Tann I 394-7; sobre los supuestos parentescos, cfr D. Goodblatt, "The Beruriah Traditions", *JJS* 26 (1975) 68-85 (= W.S. Green, editor, *Persons* 207-235); E.E. Urbach, "Ascesis and Suffering in Talmudic and Midrashic Sources" (h), FS Y.F. Baer, Jerusalén 1960, 48-68, esp. 61-64.

Elisa ben Abuyah: las más de las veces se le llama simplemente *aḥer* ("otro"), pues tras su apostasía se prefiere evitar su nombre. Es uno de los que subieron al "paraíso". Fue maestro de R. Meir.[40]

R. Jananyah (o *Janina*) *ben Gamaliel II:* Cfr Bacher, Tann I 436-440; Konovitz, TS I 118-124.

R. Jananyah ben Yehudah: Cfr Bacher, Tann I 440; Konovitz, TS II 204.

R. Simón ben Tarfón: cfr Bacher, Tann I 447s; Konovitz, TS IV 238.

R. Elazar ben Yehudah: de Bartota (o Birtota, según Codex Kaufmann en Abot 3,7); se le conoce también sin el nombre del padre como "Elazar de Bartota". Cfr Bacher, Tann I 440-444; Konovitz, TS I 96-98.

R. Simón de Timna: (Ha-Timní: así Yeb 4,13 Codex Kaufmann; otros prefieren la vocalización *ha-Temaní*, "de Temán", probablemente Edom, cfr Job 2,11). Es discípulo de Aqiba y de Yehosúa (TosBer 4,18, edición Lieberman 23). Cfr Konovitz, TS IV 285-7.

A esta generación pertenecen además los llamados "primeros discípulos de Aqiba", a saber:

Jananyah ben Jakinay: vivió en Yabneh y Bene Beraq; posteriormente fue contado entre los "diez mártires". Cfr Bacher, Tann I 434-6; Konovitz, TS II 201-4.

R. Simón de Siqmonah: cfr Bacher, Tann I 445s; Konovitz, TS IV 285.

R. Jidqa: cfr Bacher, Tann I 446s; Konovitz, TS II 25-7.

Fuera de Palestina enseñaron:

Mattya ben Jeres: (Jeres aparece como nombre propio en I Cr 9,15; otros leen Jaras). Inmediatamente después de la guerra con Adriano, está enseñando en Roma. Cfr A. Toaff, "Matia ben Cheresh e la sua academia rabbinica di Roma", *Annuario di Studi Ebraici* 2 (1964s) 69-80; Konovitz, TS IV 13-15.

---

[40] A. Büchler, "Die Erlösung Elisa b. Abujahs aus dem Höllenfeuer", *MGWJ* 76 (1932) 412-456; Konovitz, TS I 86-91; G. Stroumsa, "Aher: A Gnostic", en B. Layton, editor, *The Rediscovery of Gnosticism* II, Leiden 1981, 808-818; H. Yalon, "Acher im Talmudisch-Hebräischen", *MGWJ* 79 (1935) 238-240; también *Leshonenu* 29 (1965) 213-7.

R. Yehudah ben Batyra (o *Betera*, según otros): estuvo en Palestina con Eliezer ben Hyrqanos, posteriormente en Nisibis, donde con él estudiaron la Torah Yojanán "el zapatero" y Elazar ben Sammúa. Según Neusner (*Bab* I 43-49.121-4), hemos de contar con dos rabinos del mismo nombre: uno en torno a los años 20/30-90, y el otro en torno al 100-160, ambos en Nisibis. Cfr Konovitz, TS III 23-39.

Jananyah: sobrino de Yehosúa ben Jananyah. Vivió en Babilonia, en Nehar Peqod, adonde había huido tras la sublevación de Bar Kokba; allá intentó hacer por su cuenta la intercalación del calendario, lo cual era un privilegio de Palestina. Cfr A. Burstein, *Sinai* 38 (1956) 32-37; 40 (1957) 387s; Konovitz, TS II 197-201; Neusner, *Bab* I 113-121.

d) Tercera Generación de Tannaítas (T_3: en torno al 130-160 p.C.)

1. *Los discípulos más importantes de R. Yismael*

R. Yosiyyah: procede posiblemente de Jusal; tras la guerra de Bar Kokba se instaló en Babilonia. Cfr Neusner, *Bab* I 128-131; Konovitz, TS III 7-16.

R. Yonatán: también de Babilonia. Cfr Neusner, *Bab* I 132; Konovitz, TS III 116-131.

Estos dos aparecen con mucha frecuencia en Mek y en los dos Sifrés; pero en la Misnah Yonatán sólo es mencionado una sola vez (Abot 4, 9), mientras que Yosiyyah ni una vez siquiera. La razón de ello puede estar en que Meir y Rabbí seguían las opiniones de Aqiba contra las de Yismael. Cfr Bacher, Tann II 351-364.

A este círculo pertenece también *Abba Janín*, que suele ser mencionado como transmisor de las opiniones de Eliezer ben Hyrqanos. Se trata también probablemente de un babilonio. Cfr Neusner, *Bab* I 130.

2. *Los últimos discípulos de Aqiba*[41]

De todos éstos los cuatro primeros son los que se nombran más frecuentemente:

---

[41] Sobre los discípulos de Aqiba cfr Abr. Goldberg, "All base themselves upon the Teachings of Rabbi Aqiva" (h), *Tarbiz* 38 (1968s) 231-254.

R. Meir: primero fue discípulo de Yismael, y después lo fue de Aqiba; también Elisa ben Abuyah fue maestro suyo. Vivió temporalmente en Tiberias o en la próxima Jammat Tiberias. Según una tradición tardía, por su matrimonio con Beruryah, habría sido yerno de Jananyah ben Teradyon. Fue maestro importante tanto en halakah como en haggadah: según Sanh 38b, una tercera parte de su obra fue halakah, otra tercera parte fue haggadah y la otra tercera parte fueron parábolas. Intervino decisivamente en la redacción de la Misnah, donde es mencionado unas 330 veces.[42]

R. Simón ben Yojay: Yojay es abreviatura de Yojanán. En la Misnah se le llama simplemente R. Simón (más de 300 veces). Durante mucho tiempo fue considerado el autor del Zohar, que en realidad es obra maestra de la Cábala, de la segunda mitad del siglo XIII, redactada en España por Mosé ben Sem Tob de León. La MRS se le atribuye también a su círculo.[43]

R. Yosé ben Jalafta: en la Misnah se le llama simplemente R. Yosé (unas 330 veces). Enseñó en Séforis. Es un importante halakista. En la tradición se le considera el principal transmisor de la cronología judía tal como quedó fijada en el Seder Olam Rabbá. Frecuentemente se le considera el autor del tratado *Kelim* de la Misnah.[44]

R. Yehudah bar Ilay: Ilay es abreviatura de Elazar o –según G. Dalman–[45] podría venir de Elyoenay (1 Cr 3,23). En la Misnah se le llama simplemente R. Yehudah (más de 600 veces); se le considera el principal representante de su generación; Sanh 20a menciona expresa-

---

[42] Cfr N.G. Cohen, "Rabbi Meir, A Descendant of Anatolian Proselytes. New Light on His Name and the Historical Kernel of the Nero Legend in Gittin 56a", *JJS* 23 (1972) 51-59; R. Goldenberg, *The Sabbath-Law of Rabbi Meir*, Missoula 1978; S. Lieberman, *Hell* 24-26; Bacher, Tann II 1-69; I. Konovitz, *Rabbi Meir. Collected Sayings* (h), Jerusalén 1967; J.P. Siegel, *The Severus Scroll and 1QIsª*, Missoula 1975, 43-48.

[43] Cfr Bacher, Tann II 70-149; M. Beer, "Shim'on bar Yohai and Jerusalem", GS A. Schalit, Jerusalén 1980, 361-375; I. Konovitz, *Rabbi Simeon bar Yohai. Collected Sayings* (h), Jerusalén 1966; L. Levine, "R. Simeon b. Yohai and the Purification of Tiberias: History and Tradition", *HUCA* 49 (1978) 143-185.

[44] Cfr Bacher, Tann II 150-190; R. Gershenzon - E. Slomovic, "A Second Century Jewish-Gnostic Debate: Rabbi Jose ben Halafta and the Matrona", *JSJ* 16 (1985) 1-41; I. Konovitz, *Rabbi Jose ben Halafta. Collected Sayings* (h), Jerusalén 1966; K.H. Rengstorf, *Die Mischna. Jebamot*, Giessen 1929 (reimpr. 1958), 32*-37*.

[45] *Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch*, Leipzig 1905, 2.ª ed., reimpr. Darmstadt 1960, 179.

mente "la generación de Yehudah bar Ilay". Sanh 86a le atribuye el texto base o el material anónimo del midrás halákico Sifra.[46]

R. Nejemyah: aparece en frecuente controversia con Yehudah Bar Ilay. Según Sanh 86a, de él vendría el material anónimo de Tosefta. Cfr Bacher, Tann II 275-282; I. Konovitz, TS I 178-216; Neusner, *Bab* I 126s.

R. Elazar ben Sammúa: en la Misnah y baraitot aparece siempre simplemente como R. Elazar. Nació en Alejandría. Visitó a su maestro Aqiba en la prisión. Después marchó con Yojanán ha-Sandelar a Nínive para estudiar a los pies de Yehudah ben Batyra. Cfr Bacher, Tann II 275-282; I. Konovitz, TS I 178-216; Neusner, *Bab* I 126s.

R. Eliezer ben Yaaqob: es el más joven de los que llevan este nombre, 2.ª mitad del s. II. Estuvo presente en la asamblea de Usa tras la guerra de Bar Kokba. S. Horovitz (edición de Sifre Números, p XVIII) se inclina a considerar que Sifre Zutta proviene de su escuela. Cfr Konovitz, TS I 48-86.

R. Yojanán ha-Sandelar ("el zapatero"): para otros, el apodo se derivaría de su lugar de origen, Alejandría. Cfr Bacher, Tann II 365s; Konovitz, TS III 112; Neusner, *Bab* I 126-8.

3. *Otros maestros de la misma generación*

Eliezer ben R. Yosé ha-Gelilí (a veces también Elazar): haggadista muy famoso (Hul 89a). A él se le atribuyen las 32 *middot* (cfr *supra*, Cap III, 3). Cfr Konovitz, TS I 104-111.

R. Yehosúa ben Qarjah (o *Qorjah*, "cabeza calva"): importante haggadista. Cfr Bacher, Tann II 308-321; Konovitz, TS III 59-70.

R. Elazar ben Sadoq II: nieto del ya mencionado Elazar ben Sadoq I. Cfr Konovitz, TS I 172s.

R. Yosé ben Yasyan: contemporáneo de Rabbán Simón ben Gamaliel II; también llamado simplemente Yasyan. Bacher[47] lo identifica con el Yosé beR. Issi de Mek *Baḥodes* 3 (edición Lauterbach II 211);

---

[46] Cfr Bacher, Tann II 191-228.237-274; I. Konovitz, *Rabbi Judah bar Ilai. Collected Sayings* (h), Jerusalén 1965; I. Ben-Salom, "Rabbi Judah b. Ilai's Attitude towards Rom" (h), *Zion* 49 (1984) 9-24; cfr reseña de D. Rokeah, *Zion* 52 (1987) 107-110, y aun Ben Salom, *ibid*, 111-113.

[47] *MGWJ* 45 (1901) 300s y 46 (1902) 83s.

pero ahí todos los testigos, a excepción del Yalqut, leen "beR. Yehudah". Cfr Konovitz, TS III 147.

Rabbán Simón ben Gamaliel II: padre de Yehudah ha-Nasí. Tras la muerte de Adriano, él se hizo cargo del nuevo centro del rabinado fundado en Usa por los discípulos de Aqiba en sustitución del de Yabneh. Hor 13b cuenta los intentos de R. Meír y R. Natán para destituirlo. Sobre este episodio véase A. Büchler, "La conspiration de R. Nathan et R. Méïr contre le Patriarche Simon ben Gamaliel", *REJ* 28 (1894) 60-74; D. Goodblatt, "The Story of the Plot against R. Simeon B. Gamaliel II" (h), *Zion* 49 (1984) 349-374 (sostiene que la historia es un invento babilónico).[48]

R. Yismael, hijo de Yojanán ben Beroqah: pertenece al círculo de Rabbán Simón ben Gamaliel II. Cfr Bacher, Tann II 369s; Konovitz, TS III 267-275.

Abba Saul: se le localiza por su controversia con Yehudah bar Ilay.[49]

R. Jananya ben Aqabyah (o *Aqiba*): probablemente hijo de Aqabyah ben Mahalalel. Muy estimado por Rab en razón de su agudeza de ingenio (Sabb 83b). Cfr Bacher, Tann II 370.

R. Jananya ben Aqasya: cfr Bacher, Tann II 376; Konovitz, TS II 205.

Issi ben Aqasya (también Yosé ben Aqasya): según Pes 113b, es el mismo personaje que el siguiente (?). Cfr Bacher, Tann II 371-3.

Issi ben Yehudah: Issi es abreviatura de Yosef; probablemente es el mismo que el Issi de Babilonia discípulo de Elazar ben Sammúa; para Pes 113b, aun se identifica con otros. Es de Babilonia.[50]

R. Nehoray: contemporáneo de Yosé ben Jalafta; probablemente habitaba en Séforis. Cfr Bacher, Tann II 377-383; Konovitz, TS IV 15-18.

---

[48] Cfr Alon, *The Jews in their Land*, II 667-673; Bacher, Tann II 322-334; Konovitz, TS IV 159-228; Neusner, *Bab* I 73-80; A.I. Baumgarten, "The Akiban Opposition", *HUCA* 50 (1979) 179-197 (sobre los comienzos en Usa).

[49] Cfr Bacher, Tann II 366-9; Konovitz, TS I 14-28; I. Lewy, *Über einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul*, Berlin 1876 (sobre lo cual, Epstein, ITL 160-163).

[50] Cfr Bacher, Tann II 373-6; Konovitz, TS I 41-46; M. Hakohen, "Toldot ha-Tanna Issi ben Jehuda", *Sinai* 33 (1953) 355-364; 34 (1954) 231-240.325-334.407-423; Neusner, *Bab* I 138s.188-190.

Reubén ben Istrobeli: según H. Graetz y S. Krauss, es "Strobilos"; según Bacher, "Aristobulos". Mei 17ab cuenta sobre su intervención en Roma cuando la persecución de Adriano. Cfr Bacher, Tann II 383s; S. Klein, "Eine Tannaim Familie in Rom", *Jeschurun* 3 (1916) 442-5; Konovitz, TS IV 113.

Abba Yosé ben Dostay (Dositeos): cfr Bacher, Tann II 388s.

e) Cuarta Generación de Tannaítas (T_4: en torno al 160-200 d.C.)

1. *Contemporáneos de Rabbí*

R. Dostay ben Yannay: transmite sentencias de Meir, Yosé y Elazar. Actúa como emisario del Patriarca en Babilonia. Cfr Bacher, Tann II 385-7; Konovitz, TS 18-20; Neusner, *Bab* I 136s.

R. Simón ben Yehudah: de Kefar Ikos (escrito también "Kefar Akum" o "Kefar Akko"). Cfr Bacher, Tann II 392; Konovitz, TS IV 239-245.

Ajay ben Yosiyyah: enseñó en Jusal; tras un tiempo en Palestina, volvió a Babilonia donde fue maestro de Rab. Cfr Bacher, Tann II 393s; Konovitz, TS I 36s; Neusner, *Bab* I 129-132.136.

R. Yaaqob: según Qid 39b, sería hijo de una hija de Elisa ben Abuyah. Cuando la conjura de R. Meir y R. Natán tomó partido en favor de Simón ben Gamaliel. A veces lleva el apodo de Ben Korsay. Cfr Bacher, Tann II 395-7; Konovitz, TS III 245-253.

Symmajos (ben Yosef): discípulo de R. Meir. Muchos le identifican con el traductor de la Biblia al griego.[51]

R. Yisjaq: frecuentemente citado en Mek y SNm. Se le encuentra en Babilonia con R. Natán para intervenir contra R. Jananya, que allí había osado hacer la intercalación. Cfr Bacher, Tann II 397-9; Konovitz, TS III 254-9; Neusner, *Bab* I 117-121.

R. Yosé ben Kipper (Neusner: *Kefar*): discípulo de Elazar ben Sammúa. Citado con frecuencia en Tosefta. Viajó entre Palestina y

[51] Cfr Bacher, Tann II 397; D. Barthélemy, "Qui est Symmaque?", *CBQ* 36 (1974) 451-465 (= *Études d'Histoire du Texte de l'AT*, Friburgo-Gotinga 1978, 307-321; J.R. Busto Sáiz, *La traducción de Símaco en el libro de los Salmos*, Madrid 1979, 311-323; Konovitz, TS IV 89-95.

Babilonia. Cfr Bacher, Tann I 386; Konovitz, TS III 180s; Neusner, *Bab* I 116-8.

R. Dosa: transmite la tradición de Yehudah ben Ilay. No se confunda con Dosa ben Arjinos. Véase Bacher, Tann II 389s.

R. Dostay ben Yehudah: transmisor de Simón ben Yojay. Cfr Bacher, Tann II 390-392; Konovitz, TS II 14s.

R. Elazar ben Simón (ben Yojay): trabajo en la administración romana.[52]

R. Pinjás ben Yair: asceta; yerno de R. Simón ben Yojay; parece vivió en Lydda. A él se le atribuye también el midrás Tadše.[53] Sobre la "sorites" que se le atribuye en Sot 9,15, cfr P. Schäfer, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur,* Munich 1972, 118-121.

R. Yismael ben Yosé (ben Jalafta): vive en Séforis; exegeta. Cfr Bacher, Tann II 407-411; Konovitz, TS III 375-389.

R. Elazar ben Yosé (ben Jalafta): habría acompañado a Simón ben Yojay a Roma donde habrían visto el tesoro del templo saqueado por Tito. Cfr Bacher, Tann II 412-5; Konovitz, TS I 99-104.

R. Menajem ben Yosé (ben Jalafta): también llamado simplemente R. Menajem. Cfr Bacher, Tann II 415s; Konovitz, TS IV 10-12.

Eurydemos ben Yosé (ben Jalafta): cfr Bacher, Tann II 416s.

R. Yosé ben Yehudah (ben Ilay): en frecuente controversia con Rabbí. Véase Bacher, Tann II 417-421; Konovitz, TS III 147-178.

R. Yehudah ben Laqis: transmite tradiciones en nombre de Simón ben Gamaliel II. Controversias halákicas con Yosé ben Yehudah (ben Ilay). Cfr Bacher, Tann II 494s; Konovitz, TS III 44.

R. Elazar ben Yehudah: Bacher (Tann 417 nota 4) le identifica con el maestro del mismo nombre de Bartota.

Simón ben Elazar (ben Sammúa): maestro de R. Meir, en frecuente controversia con Rabbí. Aparece muchas veces en Tosefta; controversias con los samaritanos. Cfr Bacher, Tann II 422-436; Konovitz, TS IV 117-156; J. Fraenkel, *SH* 27 (1978) 42-50.

---

[52] Cfr Bacher, Tann II 400-407; Konovitz, TS I 216-252; S. Krauss, "R. Eleasar ben R. Simeon als römischer Befehlshaber", *MGWJ* 38 (1894) 151-6; Y. Gutman, "R. Elazar b. R. Shimon in the Roman Government Service of Palestine" (h), *Zion* 18 (1953) 1-5.

[53] Cfr Bacher, Tann II 495-9; Konovitz, TS IV 101-6; O. Meir, "The She-Ass of R. Pinhas ben Tair", en *Folklore Research Center Studies VII: Studies in Aggadah and Jewish Folklore,* Jerusalén 1983, parte hebrea 117-137.

R. Yosé ben Mesullam: aparece en controversia con Simón ben Elazar. A pesar de la prohibición que sobre los judíos pesaba de habitar en Jerusalén, este rabino, junto con Simón ben Menasya, fundó allí "la santa comunidad" al final del siglo II. Véase S. Safrai, "The Holy Assembly of Jerusalem" (h), *Zion* 22 (1957) 183-194; "The Holy Congregation in Jerusalem", *SH* 23 (1972) 62-78; Bacher, Tann II 489; Konovitz, TS III 181-3.

R. Natán: lleva el sobrenombre de *ha-Babli,* pues en el período de Rabbán Simón ben Gamaliel II vino de Babilonia a Palestina. Con R. Meir desempeñó importantes funciones en la corte patriarcal: según Hor 13b, se debió a la alta posición de su padre en Babilonia (¿exilarca?). Posteriormente entraría en controversia con Rabbí. A él se le atribuye la recensión de Abot que está en la base de ARN. Cfr Bacher, Tann II 437-452; M. Beer, *Exilarchate* 29s; Konovitz, TS IV 58-89; Neusner, *Bab* I 73-79.

R. Elazar ha-Qappar: también se le designa "Eliezer ha-Qappar". Posiblemente el nombre (ha-Qappar) deriva de Qefira, un lugar en el Golán, cerca de Dabbura, donde se ha descubierto esta inscripción: *'Eli'ezer ha-Qappar. Zeh bet midrašo šel Rabbi.* También podría el nombre ser relacionado con *Qufra,* "traficante de asfalto"; o con *kapparis,* una determinada flor, porque se le considerara un preparador de medicamentos o especies. Se le considera padre de Bar Qappara; la inscripción mencionada podría referirse a este hijo; otros hay que identifican a los dos personajes, lo que parece improbable. Cfr Bacher, Tann II 500-502; D. Urman, "Jewish Inscriptions from Dabbura in the Golan", *IEJ* 22 (1972) 16-23; "Eliezer HaKappar and Bar Kappara – Father and Son?" (h), *Beer-Sheva* 2 (1985) 7-25.

Abba Elazar ben Gamla (= Gamaliel?).

R. Simón ben Yosé ben Laqonya: cuñado de Elazar ben Simón, tío y educador de Yonatán ben Elazar (ben Simón). Cfr Bacher, Tann II 488s; Konovitz, TS IV 248.

R. Simón ben Menasya: con Yosé ben Mesullam estuvo al frente de "la Santa Comunidad" de Jerusalén, cuyos miembros repartían su tiempo por igual en el estudio de la Torah, en la oración y en el trabajo. Cfr Bacher, Tann II 489-494; Konovitz, TS IV 249-253; S. Safrai, *Zion* 22 (1957) 183 ss y *SH* 23 (1972) 62 ss.

R. Mana: es abreviatura de Menajem, al igual que Mani. Vive en Akko. No debe confundirse con dos amoraítas palestinos de nombre Mana y Mani.

R. Yehudah ben Tema: (época?). Cfr Bacher, Tann II 556s; Konovitz, TS III 49-51.

2. *Rabbí*

Rabbi Yehudah ha-Nasí. "el Príncipe" o "el Patriarca"; con frecuencia se le llama sólo "Rabbí", a veces "Rabbenu" o "Rabbenu ha-Qadoš" ("nuestro santo rabbí"), en razón de su comportamiento ético. Es hijo de Rabbán Simón ben Gamaliel II; según la tradición, habría nacido el día que murió Aqiba. Estudió con Yehudah ben Ilay, después con Simón ben Yojay y Elazar ben Sammúa, al igual que R. Natán (a cuyas opiniones acabaría oponiéndose). Más tarde residió en Bet Searim y finalmente en Séforis. Condujo la institución del patriarcado a su más alto esplendor; sus buenas relaciones con las autoridades romanas se reflejan en las leyendas sobre "Antoninus y Rabbí"; si aquí hay recuerdos históricos, por Antoninus debemos pensar en Caracalla, que visitó Palestina en los años 199 y 215. Yehudah ha-Nasí debe ser considerado el redactor propiamente dicho de la Misnah. Según Guttmann, murió el año 217 (igual piensa Neusner, *Bab* I 82 nota 1).[54]

---

[54] Cfr Ch. Albeck, *Einleitung* 145-170; G. Alon, *The Jews in their Land*, II 705-727; M. Aberbach, "Hezekiah King of Judah and Rabbi Judah the Patriarch. Messianic Aspects" (h), *Tarbiz* 53 (1983s) 353-371; A.I. Baumgarten, "The Politics of Reconciliation: The Education of R. Judah the Prince", en E.P. Sanders y otros (editores), *Jewish and Christian Self-Definition* II, Londres 1981, 213-225.382-391; "Rabbi Judah and his Opponents", *JSJ* 12 (1981) 135-172; J.N. Epstein, ITL 180-211; Bacher, Tann II 454-486; A. Guttmann, "The Patriarch Judah I-His Birth and His Death. A Glimpse into the Chronology of the Talmudic Period", *HUCA* 25 (1954) 239-261; I. Konovitz, *Rabbi Judah ha-Nasi (Rabbi). Collected Sayings* (h), Jerusalén 1965; S. Krauss, *Antoninus und Rabbi*, Viena 1910; G. Stemberger, "Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur", *ANRW* II 19/2 338-396, esp. 367-375; J.S. Zuri, *Toldot ha-Mischpat ha-Tsibburi ha-Ibri. I.2: Tequfat R. Jehuda ha-Nasi*, Paris 1931.

f) QUINTA GENERACIÓN DE TANNAÍTAS (T_5: en torno al 200-220 d.C.)

Semitannaítas. Son los contemporáneos más jóvenes de Rabbí, algunos de ellos discípulos de Rabbí. Marcan la transición al periodo amoraítico, en el que la Misnah de Rabbí fue inmediatamente reconocida como compendio autoritativo de la legislación tradicional.

Gamaliel III: hijo de Rabbí. Su padre le designó como su sucesor en el patriarcado (Ket 103b). En Bet Searim un sepulcro que lleva el nombre de R. Gamaliel junto a otro con el nombre de R. Simón, podría ser el suyo y el de su hermano (catacumba 14). Cfr Bacher, Tann II 554; Konovitz, TS I 318-320; A. Wasserstein, "Rabban Gamaliel and Proclus the Philosopher (Mishna Aboda Zara 3,4)" (h), *Zion* 45 (1980) 257-267.

R. Jiyya: "el viejo" (*Ruba* o *Rabba*). El nombre muy bien puede ser una abreviatura de "Ajiyya". Jiyya bar Abba nació en Babilonia, acaso en la familia del exilarca; él pretende ser de ascendencia davídica; posteriormente vino a Palestina; vivió en Tiberias y se dedicó al comercio de la seda. Es discípulo y amigo de Rabbí, tío y maestro de Rab. En la tradición rabínica se menciona con frecuencia su colección de misnayot. Serira lo considerará el redactor de la Tosefta; otros lo ven con una participación importante en Sifra. Hul 141a afirma que cualquier Baraita no redactada por R. Jiyya o R. Osayah es defectuosa (no fiable).[55]

Bar Qappara: éste es su nombre usual en el Talmud; el nombre completo sería R. Elazar ben Elazar ha-Qappar (cfr *supra*), también Elazar ha-Qappar beRabbi. Fue maestro de Hosayah y Yehosúa ben Leví. Tenía una escuela "en el sur", probablemente en Lydda (pero cfr D. Urman), donde habría redactado –en opinión de S. Lieberman– el Sifre Zutta (*Sifre Zutta*, Nueva York 1968, 104ss). En la tradición rabínica se le atribuye también una compilación de la Misnah. Cfr Bacher, Tann II 503-520; Konovitz, TS I 262-7; D. Urman, "Regarding

---

[55] Cfr Bacher, Tann II 520-530; A. Engle, *Rabbi Hiyya the Great – Halachist and Traveling Salesman*, Niv Hamidrashia 1972, parte inglesa 63-72; I. Konovitz, TS II 47-106; P. Minzberg, *Toldot R. Chijja u-banaw*, Jerusalén 1953; Neusner, *Bab* I 101-110; E.S. Rosenthal, "Rab Ben Achi, R. Chijja gam ben Achoto (perat echad le-toldot ha-nusach schel ha-Babli)", FS H. Yalon, Jerusalén 1963, 281-337.

the Location of the Batei-Midrash of Bar Kappara and R. Hoshaya Rabba" (h), 8th WCJS II (Jerusalén 1982) parte hebrea 9-16.

R. Simón ben Jalafta: amigo de Jiyya, vivió en Een Teena junto a Séforis; muy ensalzado en las leyendas; era un magnífico haggadista y narrador de parábolas. Cfr Bacher, Tann II 530-536; Konovitz, TS IV 232-8.

Levi bar Sisi (Sosius?): en TB se le suele llamar simplemente Levi (por ej., Yom 24a). Discípulo de Rabbí. No se confunda con el haggadista amoraíta R. Levi. Cfr Bacher, Tann II 536-9; B. Ratner, "Die Mischna des Levi ben Sisi", FS A. Harkavy, San Petersburgo 1908, sección hebrea 117-122.

R. Simay: padre de Najum ben Simay. Cfr Bacher, Tann II 543-6; Konovitz, TS IV 95-7.

R. Bannaah (o *Bannayah* o *Benayah*): su principal transmisor fue Yojanán bar Nappaja. Cfr Bacher, Tann II 539-543; Konovitz, TS I 258-260.

R. Yonatán ben Amram: discípulo de Rabbí. Cfr Konovitz, TS III 135.

R. Yosé ben Saul: discípulo y transmisor de Rabbí. Cfr Bacher, pAm III 598s.

R. Yehudah ben Naqosa: transmisor en nombre de R. Yaaqob. Cfr Konovitz, TS III 45s.

Rab Huna: docto exilarca, contemporáneo de Rabbí (TJ Ket 12,3,35a). Su cadáver fue llevado a Palestina (TJ Kil 9,32b). Cfr Beer, *Exilarchate* 66f; Neusner, *Bab* I 100-108.

Sobre los tannaítas de Babilonia, véase Neusner, *Bab* I 113-163. Bacher, Tann II 547-561, presenta a los tannaítas de época no precisada.

g) PRIMERA GENERACIÓN DE AMORAÍTAS

1. *Palestina* (pA_1)

R. Jama bar Bisa: padre de un R. Hosayah (¿Rabba?). Cfr Bacher, pAm 89s.

R. Efes: procedente de la Judea meridional; más tarde sería el sucesor de Rabbí como jefe de la academia en Séforis. Cfr Bacher, pAm I 2.91.341.

R. Janina: a veces se le llama Janina bar Jama; ya en edad madura vino de Babilonia a Palestina; discípulo de Rabbí, sucesor de R. Efes al frente de la academia de Séforis. Cfr Bacher, pAm I 1-34.

R. Yannay: vivió en Séforis. Para distinguirlo del nieto del mismo nombre (Yannay Ze'ira) se le llama también *Sabba* ("el abuelo"). Discípulo de R. Jiyya y maestro de Yojanán. Cfr Bacher, pAm I 35-47; A. Oppenheimer, "Those of the School of Rabbi Yannai" (h), *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel* 4 (Haifa 1978) 137-145.

Yehudah y *Jizqiyya:* hijos de Jiyya, vinieron con el padre de Babilonia a Palestina. Yehudah es yerno de Yannay; a veces Jizqiyya es considerado el redactor de MRS. Cfr Bacher, pAm I 48-57.

R. Yonatán ben Elazar: habitualmente se le conoce simplemente por R. Yonatán. Íntimo de Janina, originario de Babilonia, habitó en Séforis. Discípulo de Simón ben ben Yosé ben Laqonya y maestro de Semuel bar Najmán. Cfr Bacher, pAm I 58-88.

Bar Pedayah: su nombre completo es Yehudah bar Pedayah, sobrino de Bar Qappara, maestro de Yehosúa ben Leví. Cfr Bacher, pAm I 124s.

R. Hosayah: en TJ se le denomina corrientemente *Osayah.* Hijo de Jama ben Bisa. Para diferenciarlo de otro amoraíta de la 3.ª generación se le llama también Hosayah Rabba ("el grande", "el viejo"). Discípulo de Bar Qappara y de R. Jiyya; maestro de R. Yojanán; vivió en Séforis; posteriormente dirigiría una academia en Cesarea. Al igual que Jiyya y Bar Qappara, recopiló diversas *mišnayot.* Cfr Bacher, pAm I 89-108; D. Barthélemy, "Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le commentaire allegorique?", *Colloques Nationaux du CNRS, "Philon d'Alexandrie" (Lyon 1966),* Paris 1967, 45-78 (= *Études d'histoire du texte de l'AT,* Friburgo-Gotinga 1978, 140-173); L.I. Levine, *Caesarea* 76.87-89.103s.

Yehudah II: hijo de Gamaliel III. En TJ es R. Yudan Nesia o R. Yehudah Nesia. Patriarca, nieto de Rabbí, en amistosa relación con Hosayah y también con el jefe de la academia Yojanán bar Nappaja. Bajo su mandato empezó el declive del patriarcado, entre otras cosas, por la venta de los cargos de juez; cfr Alon, *Studies* 374ss.

R. Yosé ben Zimra: su hija casó con un hijo de Rabbí. Elazar ben Pedat transmite sus sentencias haggádicas. Cfr Bacher, pAm I 109-118; Alon, *Studies* 405s.

R. Simón ben Yehosadaq: sus sentencias son transmitidas a través de Yojanán. Cfr Bacher, pAm I 119-123.

R. Yehosúa ben Leví: habitó en Lydda. Es uno de los más sobresalientes amoraítas de Palestina en la primera mitad del siglo III, sobre todo por su ocupación en la haggadah. Fue discípulo de Bar Qappara, de Yehudah bar Pedayah y de Pinjas Ben Yair; maestro de Simón ben Pazzi y de Tanjum ben Janilay. Cfr Bacher, pAm I 124-194; Y. Frankel, "The Image of R. Joshua ben Levi in the Stories of the Babilonian Talmud" (h), 6th WCJS, Jerusalén 1977, III 403-417; I. Levy, *La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris 1927, 154ss; S. Lieberman, *Shkiin*, Jerusalén 1970 (2.ª edición) 34-42 (un relato sobre Yehosúa ben Leví por Pedro el Venerable, para el que sirvió de fuente probablemente el Alfabeto de Ben Sira); A. Marmorstein, *Jeshurun* 13 (1926) 375-383.

R. Zabaday ben Leví: perteneció al círculo de Hosayah, estuvo en contacto con Yehosúa ben Leví –al que sobrevivió– y con Rab. Cfr Bacher, pAm III 640-642.

R. Jiyya ben Gamda: vivió en Palestina y en Babilonia. Es transmisor de los últimos Tannaítas, Simay y Yosé ben Saul.

2. *Babilonia* (bA_1)

Rab Sela: maestro ya muy acreditado en Nehardea cuando Rab volvió de Palestina. Cfr J. Frenkel, "The Story of R. Sheila" (h), *Tarbiz* 40 (1970s) 33-40; Neusner, *Bab* II 32-34.109-112.

Abba bar Abba: generalmente, en razón de su famoso hijo, se le conoce como "el Padre de Semuel"; también estuvo en Palestina; fue amigo de Leví bar Sisí. Cfr Bacher, bAm 34; Neusner, *Bab* II (Index).

Ze'iri o *Ze'ira:* "el Viejo", es un babilonio del círculo de Yojanán; discípulo de R. Janina (bar Jama), en cuyo nombre él transmite frecuentemente la tradición. Hay más amoraítas de este nombre, frecuentemente difíciles de distinguir. Cfr Halevi, *Dorot* II 242-46; Neusner, *Bab* II 145.147.

Qarna: "el juez de la diáspora" (uno de los *dayyaney golah*); se ocupó especialmente del derecho penal (*neziqin*, "daños"). Cfr Bacher, bAm I 34s; Neusner, *Bab* II (Index).

Mar Uqba(n) I: con toda probabilidad es el exilarca entre el 210 y el 240. Se dice que presidió el tribunal en Kafri. Cfr Neusner, *Bab* II 98-107; Beer, *Exilarchate* 65-73 e Index.

Abba Arika, "el Largo": así llamado probablemente por su inusual corpulencia; propiamente es Abba, pero generalmente se le llama *Rab* sin más. Es sobrino de Jiyya, al que siguió a Palestina para estudiar con Rabbí. Según la tradición gaónica (ISG, Lewin 78-81), éste fue el fundador y director de la academia de Sura, junto al Éufrates, en el año 219, cuando volvió de Palestina, hasta su muerte en el año 247. Pero históricamente no se debe hablar de una academia sino de un círculo de discípulos en torno a Rab (cfr Goodblatt, *Instruction*). "En cuestión de prohibiciones la halakah sigue la opinión de Rab, tanto para aligerar como para agravar" (Nid 24b; cfr Bek 24a). En algunos lugares de él se dice: "Es como un tannaíta y puede disputar (contra una opinión aceptada en la Misnah)". Cfr M. Beer, "The Political Background of Rav's Activities in Babylonia" (h), *Zion* 50 (1985) 155-172; R. Felten, *Die Stellung Rabs in der haggadischen Überlieferung,* Tesis Doctoral, Colonia 1972; I. Konovitz, *Rab–Samuel,* Jerusalén 1974; Neusner, *Bab* I 105-112.173s; II *passim,* esp. 111-119.126-134.180-187.232-236; J.S. Zuri, *Rab. Biografia Talmudit,* Jerusalén 1925.

Rabbah bar Jana: sobrino de R. Jiyya, colega de su primo Rab y, como él, discípulo de Rabbí, de quien recibió autoridad para decidir en cuestiones religiosas (Sanh 5a). En las ediciones impresas aparece con frecuencia como Rabbah bar bar Jana (por ej., Hul 8b).

Assi (Issi, Assa): muy estimado de Rab y Semuel (Sanh 29b). Cfr Neusner, *Bab* II (Index).

Mar Semuel: según ISG, Lewin 82, murió el 254. Se le llama también Semuel Yarjinaah, "el astrónomo", y Aryok el Grande (BM 85b); es hijo de Abba bar Abba. Según ISG, 79s, fue el director de una escuela rabínica en Nehardea (cfr sobre ello, Goodblatt, *Instruction*). De él es la tan citada frase: *Dina de-Malkuta dina,* "La Ley del imperio (incluso del no judío) es Ley" (BQ 113a; cfr S. Shilo, *Dina de-Malkhuta dina,* Jerusalén 1974). Se debe distinguir de Mar Semuel Mar(i).[16]

[16] Cfr M. Beer, *Exilarchate* (Index) y *Exilarchs* 70-73; B.M. Bokser, *Samuel's Commentary on the Mishnah I,* Leiden 1975; *Post Mishnaic Judaism in Transition. Samuel on Berakhot and the Beginnings of the Gemara,* Chico 1980; J. Horovitz, "Mar Samuel und Schabur I. Zur Erklärung der letzten Zeilen des Talmudtraktats Baba Mezia",

h) SEGUNDA GENERACIÓN DE AMORAÍTAS

1. *Palestina* (pA$_2$)

R. Yojanán bar Nappaja, "el herrero": se le suele llamar simplemente R. Yojanán. Sus maestros principales fueron Yannay, Hosayah y Janina ben Jama; entre sus compañeros sobresale Simón ben Laqis. Contemporáneo suyo fue también Rab Yehudah bar Yejezqel (Pes 118a). Yojanán estudió primeramente en Séforis, donde había nacido, y después en Tiberias. En ISG 83s se dice que durante 80 años regentó la academia *(malak)*, hasta que murió en el 279. Maimónides le atribuye la redacción del TJ.[57]

R. Simón ben Laqis: generalmente conocido como Res Laqis. Cuñado (marido de la hermana) de Yojanán; como éste, habitó en Tiberias, pero murió antes que éste. Cfr Bacher, pAm I 340-418; I. Konovitz, *Ma'arekhot ha-Amoraim I: Rabbi Jochanan – Resch Laqisch*, Jerusalén 1973; I. Unna, *R. Simon ben Lakisch, als Lehrer der Halacha und Agada*, Friburgo 1921; A. Wasserstein, "A Good Man Fallen Among Robbers" (h), *Tarbiz* 49 (1979s) 197s.

R. Jilfa: en TB, Ilfa; amigo de infancia de Yojanán (Taa 21a). Cfr Bacher, pAm I 209s.

R. Yisjaq ben Elazar: corrientemente se le conoce por Yisjaq ben Jaqola. Contemporáneo de R. Yehosúa y de R. Yojanán (Yom 78a). Según MQ 25b pronunció la oración fúnebre de Yojanán.

MGWJ 80 (1936) 215-231 (para las tradiciones talmúdicas sobre Sapur en general cfr. G.A. Wewers, "Israel zwischen den Mächten. Die rabbinischen Traditionen über König Schabhor", *Kairos* 22, 1980, 77-100); I. Konovitz, *Ma'arekhot ha-Amoraim III: Rab – Samuel*, Jerusalén 1974; Neusner, *Bab* II *passim*, esp. 64-72.11-9.134-144-232-236; F. Rosner, "Mar Samuel the Physician", en *Medicine in the Bible and the Talmud*, Nueva York 1977, 156-170.

[57] Cfr Bacher, pAm I 205-339; Z.M. Dor, *Teachings*, R. Kimelman, *R. Yohanan of Tiberias. Aspects of the Social and Religious History of Third Century Palestine*, Tesis Doctoral, Yale, New Haven 1977; "Problems in Late Rabbinic Biography: The Case of the Amora Yohanan", en P.J. Achtemeier, editor, *SBL Seminar Papers* 2 (1979) 35-42; "Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs: A Third Century Jewish-Christian Disputation", *HarvardTR* 73 (1980) 567-595; "The Conflict between R. Yohanan and Resh Laqish on the Supremacy of the Patriarchete", 7th WCJS (1981) III 1-20; I. Konovitz, *Ma'arekhot ha-Amoraim I: Rabbi Jochanan – Resch Laqisch*, Jerusalén 1973; J.S. Zuri, *R. Jochanan, der erste Amoräer Galiläas*, Berlín 1918.

R. Alexander o *Alexandray:* transmite las sentencias de Yehosúa ben Leví: por ello no se le debe contar en la primera generación de amoraítas. Cfr Bacher, pAm I 195-204.

Rab Kahana: en TJ aparece siempre sin título. Discípulo de Rab, vino de Babilonia a Palestina y entró en el círculo de Yojanán y Simón ben Laqis. La colección de homilías usualmente llamada Pesiqta de Rab Kahana (PRK) procede de época posterior (cfr Parte III, Cap IV, 2). No menos de seis amoraítas de Babilonia llevan el nombre de R. Kahana, tres de los cuales también vinieron a Palestina. Cfr Bacher, pAm III 607-9; Neusner, *Bab* II (Index); D. Sperber, "On the Unfortunate Adventures of Rav Kahana", en S. Shaked, editor, *Irano-Judaica*, Jerusalén 1982, 83-100.

R. Jiyya bar Yosef: también viaja de Babilonia a Palestina donde se hace discípulo de Yojanán; es citado reiteradamente en controversia con el maestro. Cfr Bacher, pAm III 560.

R. Yosé ben Janina: no se confunda con el tannaíta del mismo nombre; viejo discípulo de Yojanán; también se han conservado controversias entre ambos. Su discípulo más importante fue Abbahu. Cfr Bacher, pAm I 419-446; J.S. Zuri, *Rabbi Jose bar Chanina me-Qisrin*, Jerusalén 1926.

R. Jama bar Janina: hijo de Janina bar Jama en Séforis. Cfr Bacher, pAm I 447-476.

R. Measa: nieto de Yehosúa ben Leví. Cfr Bacher, pAm III 614-6.

R. Simlay (Samlay): hijo de Abba, originario de Nehardea, vivió en Lydda (ya Rab habla de él como de un "lyddense", *lwd'h*), posteriormente en Galilea, en Séforis, junto a Yannay. Transmisor de sus dichos es R. Tanjum bar Jiyya. Cfr Bacher, pAm II 552-566; Neusner, *Bab* II 144; B. Rosenfeld, "The Activity of Rabbi Simlai: A Chapter in the Relations between Eretz Israel and the Diaspora in the Third Century" (h), *Zion* 48 (1983) 227-239 (Simlay como enviado del Patriarca); para sus controversias con los *minim* cfr A.F. Segal, *Two Powers in Heaven*, Leiden 1977, Index.

R. Janina: padre de Aja ben Janina. Cfr Bacher, pAm III 557s.

R. Yonatán de Bet Gubrin (Eleutherópolis): transmite una sentencia de Yehosúa ben Leví. Cfr Bacher, pAm III 592-4.

Mani I: también llamado *Mana bar Tanjum:* contemporáneo de Yojanán. Cfr Bacher, pAm III 444.612.751.

Reubén: haggadista sobresaliente, contemporáneo de Mani I, transmite tradiciones de Janina bar Jama. Sus transmisores son Bebay y Pinjas. Cfr Bacher, pAm III 79-86.

R. Abba bar Zabday o *Ba Bar Zabda:* estuvo también un corto tiempo en Babilonia. Sobrevivió a Rab Huna de Sura y aun perteneció al círculo de Ammi y Assi en Tiberias. Cfr Bacher, pAm III 533-5.

R. Tanjum ben Janilay: en TJ el nombre está generalmente corrompido en Ilay; transmisor de Yehosúa ben Leví; en parte ya pertenece a la 3.ª generación. Cfr Bacher, pAm III 627-636.

2. *Babilonia* (bA_2)

Rab Huna: muerto en el 297, según ISG. Fue el más importante maestro en Sura, tras Rab. Diversos textos hacen referencia a un exilarca de nombre Huna II, cuya existencia es incierta y que probablemente hay que identificar con Rab Huna. Cfr Bacher, bAm 52-60; Beer, *Exilarchate* 77s.92-97.108s; I. Konovitz, *Ma'arekhot ha-Amoraim III: Rab Huna – Rab Hisda,* Jerusalén 1977; Neusner, *Bab* III 48-53 e Index.

Rab Yehudah bar Yejezqel: muerto en el 299, según ISG; usualmente se le llama simplemente Rab Yehudah. Discípulo de Rab, importante maestro en Pumbedita, tras la muerte de Rab el más importante maestro de Babilonia. En Qid 72a es contado entre aquellos que salvaron del olvido el estudio de la Torah. Es incierto el significado del apodo *Šinena* que se le aplica en Qid 33b: Hay Gaon interpreta, "de grandes dientes"; Bacher piensa en "paciencia de hierro"; otros lo entienden como "de ingenio penetrante". Se ocupó especialmente de *Neziqin.* Nid 24b menciona su corpulencia. Cfr Bacher, bAm 47-52; Neusner, *Bab* II (Index).

Efah y *Abimi:* "los de agudo ingenio", *ḥarifin,* de Pumbedita. Cfr L. Bank, "Les gens Subtils de Poumbedita", *REJ* 39 (1899) 191-8.

Mar Uqba(n) II: exilarca, como su abuelo Mar Uqba I; nieto de Rab, por parte de su madre. Transmite los dichos de Semuel. Cfr Neusner, *Bab* II 98-107; III 48-50.54-58.

Giddel: el discípulo más joven de Rab, en cuyo nombre transmite cantidad de material. Cfr Bacher, pAm III 564s.

Rab Qattina y *Geniba:* ambos en Sura, también discípulos de Rab. Por su oposición al poder persa, Geniba fue entregado por el exilarca para que lo ejecutaran. Cfr Neusner, *Bab* III 75-81.

Rab Adda bar Ahabah: en Sura; se dice nació el día de la muerte de Rabbí (Qid 72ab); discípulo de Rab. Famoso por su longevidad y por su piedad, se le consideraba un taumaturgo. Considerado también autor de la *Baraita de Rab Adda,* sobre la intercalación del mes, que aún se citaba en el siglo XIV. Cfr Bacher, bAm 74s; Neusner, *Bab* II y III (Index).

Rabbah bar Abuha: suegro de Rab Najmán, emparentado con la familia del exilarca. Cfr Neusner, *Bab* III 58-61 e Index.

Rab Mattena: discípulo de Semuel, y después probablemente de Rab Yehudah. Cfr Bacher, bAm 83-85; Neusner, *Bab* III (Index).

Rab Yirmeyah bar Abba: en TJ se le llama Rab Yirmeyah bar Wa o simplemente Rab Yirmeyah; viejo discípulo de Rab, vivió temporalmente en Palestina. Cfr Bacher, bAm 7.51 y pAm III 582s; Neusner, *Bab* II y III (Index).

i) Tercera Generación de Amoraítas

1. *Palestina* (pA_3)

R. Semuel bar Najmán: en TB –y a veces también en TJ– se le llama bar Najmani; discípulo de Yojanán ben Elazar; haggadista muy apreciado, ejerció su actividad en Tiberias. Había nacido en Palestina, pero dos veces estuvo en Babilonia: la primera vez, en sus años jóvenes, durante largo tiempo; la segunda vez, con una misión oficial para proceder en Babilonia a la intercalación. Su principal discípulo y transmisor de sus tradiciones es Jelbo.

R. Yisjaq II: en TB se le nombra frecuentemente con el apodo de Nappaja, "el herrero". Discípulo de Yojanán, ejerció parte del tiempo en Tiberias y parte (probablemente después) en Cesarea; también estuvo algún tiempo en Babilonia, donde se relacionó sobre todo con Najmán ben Yaaqob. Es uno de los más fecundos haggadistas (en frecuente controversia con Levi), también estimado en la halakah. Cfr Bacher, bAm 79s.86 y pAm II 205-295; Levine, *Caesarea* (Index); Neusner, *Bab* III (Index).

R. Levi: discípulo de Yojanán, amigo de Abba bar Kahana, suegro de Zekaryah. Su principal transmisor es Yehosúa de Siknin; se le suele mencionar como haggadista. Cfr Bacher, pAm II 296-536.

R. Elazar ben Pedat: generalmente no se menciona el padre (pero no se confunda con el tannaíta Elazar ben Sammúa); en TJ (a excepción del tratado Ber) se le llama Lazar. Nació en Babilonia; en su patria gustó las lecciones de Semuel y Rab; en Palestina, las de Yojanán; de éste heredó la escuela de Tiberias, pero ambos murieron en el mismo año, 279 (ISG). Sus principales transmisores son Abbahu y Binyamin ben Yafet. Cfr Bacher, pAm II 1-87; Epstein, ITM 292-307.

R. Abbahu: uno de los últimos discípulos de Yojanán, discípulo también de Yosé ben Janina, principal director de la academia de Cesarea. Buen conocedor de la lengua y la cultura griegas; aparece en frecuentes controversias con los *minim* (¿cristianos?) S. Lieberman fecha su muerte en el año 309 (FS S.W. Baron, sección hebrea, Jerusalén 1974, 239-241). Cfr Bacher, pAm II 88-142; S.T. Lachs, "Rabbi Abahu and the Minim", *JQR* 60 (1969s) 197-212; L.I. Levine, "Rabbi Abbahu of Caesarea" (h), 6th WCJS, Jerusalén 1975, II, 47-50; "R. Abbahu of Caesarea", FS M. Smith, Leiden 1975, IV 56-76; *Caesarea* (Index); J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978, 80ss.

R. Ammi (ben Natan): en TJ también se le llama Immi; discípulo de Yojanán y Hosayah; maestro en Tiberias, muy estimado. Se le cita frecuentemente junto con Assi y Jiyya, que fueron contemporáneos del emperador Diocleciano. Sobre Ammi y Assi cfr Bacher, pAm II 143-173; Neusner, *Bab* III (Index).

R. Assi: así se le llama en TB; TJ le llama generalmente Yosé pero también Assa, Assi o Issi; el nombre es probablemente un diminutivo de Yosef. Procede de Babilonia, donde fue discípulo de Semuel; más tarde, en Palestina, lo sería de Yojanán. Cfr Neusner, *Bab* III (Index).

R. Yehudah III, el patriarca: TJ le llama R. Yehudah Nesia o R. Yudan Nesia. Hijo del irrelevante Gamaliel IV; discípulo de Yojanán. Encargó a Ammi y Assi la creación de escuelas para niños. En su tiempo el emperador Diocleciano visitó Palestina. Cfr L.I. Levine, "The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine", *ANRW* II 19/2, Berlín 1979, 649-688.

R. Jiyya II bar Abba: probablemente es hermano de Simón b. Abba. Vino de joven de Babilonia a Palestina, donde fue discípulo de Yojanán. Cfr Bacher, bAm 86s y pAm II 174-201.

R. Simón (Šim'on ben Pazzi): así en Babilonia; en Palestina se heleniza el nombre en *Symwn.* Discípulo y transmisor de Yehosúa ben Leví; vivió en el sur; en frecuente controversia con Janina ben Papa; fue maestro de Tanjum ben Jiyya y de Jilqiyah, quien suele transmitir sus tradiciones. Cfr Bacher, pAm II 437-474.

R. Zeíra I: babilonio, discípulo de Rab Yehudah bar Yejezqel, contra cuya voluntad marchó a Palestina. Aquí entró en estrecho contacto con Ammi, Assi y Abbahu. Entre los discípulos de Zeira sobresalen Yirmeyah, Abba ben Zebina y Jaggay. No se debe confundir con un Zeira posterior, discípulo de Yirmeyah. No era amigo de la haggadah: "La haggadah va y viene y no sacamos nada de ella (para la praxis)" (TJ Maas 3,51a). Cfr Bacher, pAm III 1-34; L. Bank, "Rabbi Zeira et Rab Zeira", *REJ* 38 (1899) 47-63 (distingue tres Zeíras: dos babilonios –el discípulo de Rab Yehudah y un contemporáneo de Abbaye y Rabba– y uno palestino); Abr. Goldberg, "Rabbi Ze'ira and Babylonian Custom in Palestine" (h), *Tarbiz* 36 (1966s) 319-341.

R. Abba II: babilonio, discípulo de Rab Huna y de Rab Yehudah. Estuvo repetidas veces en Palestina, y finalmente se quedó allí permanentemente, primero en Cesarea (en contacto con Abbahu) y después en Tiberias (en contacto con Ammi y Assi). Cfr Bacher, pAm III 517-525.

R. Semuel bar R. Yisjaq: discípulo de Jiyya II bar Abba, suegro de Hosayah II; durante algún tiempo estuvo también en Babilonia en el círculo de Rab Huna. Su más importante discípulo y transmisor es Yirmeyah. Cfr Bacher, pAm III 34-54.

R. Hela; también Ela. Junto con Zeíra I es el más importante sabio de Tiberias al comienzo del siglo IV. Zeíra le llama "edificador de la Ley", *bnyyh d-'wryyt',* o sea, el más grande sabio. Fue maestro de Abin I, Yonah y Yosé. Cfr Bacher, pAm III 699-702.

R. Zeriqa: en TJ también se le llama Zeriqan. Discípulo de Elazar ben Pedat y de Ammi, estuvo en relación con Yirmeyah y Yehudah bar Simón. Cfr Bacher, pAm III 754s.

Hosayah (II) y *Jananyah:* hermanos, originarios de Babilonia. Comoquiera que no recibieron la ordenación son designados con la fórmula *ḥabrehon de-rabbanan,* "compañeros de los maestros". Fueron

discípulos de Yojanán en Tiberias, donde vivieron de su trabajo como zapateros. Ambos han sido introducidos en la leyenda por la posteridad. Hosayah fue yerno de Semuel bar Yisjaq. Cfr Bacher, pAm III 550-552.565.

R. Yannay: hijo de Yismael. Cfr Bacher, pAm III 572s.

R. Yudan bar Yismael: posiblemente un hermano de Yannay. Cfr Bacher, pAm III 603s.

R. Yosiyyah: discípulo de Yojanán y de Rab Kahana. Debe distinguirse del amoraíta del mismo nombre de la segunda generación, de Jusal, al que se le llama repetidas veces "el contemporáneo de Elazar (ben Pedat)". Cfr Bacher, pAm III 599-603.

R. Abba bar Memel: en TJ se le llama R. Ba; halakista muy apreciado; en relación con Zeira I, Semuel b. Yisjaq y Yirmeyah. Yosé bar Abin transmite tradiciones en su nombre. Cfr Bacher, pAm III 530-532.

R. Yaaqob bar Idi: discípulo de Yojanán. Cfr Bacher, pAm III 571s.

R. Yisjaq bar Najmán: discípulo de Yehosúa ben Leví. Cfr Bacher, pAm I 131; III 440.

R. Bebay: (cfr Esd 2,11) discípulo de Abbahu. Distíngase del amoraíta babilónico del mismo nombre y aproximadamente de la misma época. Cfr Bacher, pAm III 667-9.

R. Abba bar Kahana: discípulo de Yojanán, haggadista eminente; su principal transmisor es Berekyah. Cfr Bacher, pAm II 475-512; A. Marmorstein, *Jeschurun* 13 (1926) 369-375.

R. Janina ben Pappay: así en TB, aramaizando *Pappos;* TJ suele usar *Jinena;* en los midrasim se prefiere *Janina ben Pappa.* Es discípulo de Semuel b. Najmán, aparece en frecuente controversia con Simón ben Pazzi, ejerció en Cesarea junto a Abbahu, temporalmente también en Babilonia. Muy ensalzado en las leyendas. Cfr Bacher, pAm II 513-532.

R. Binyamin ben Levi: esencialmente haggadista. Sus transmisores son Huna y Yudan. Cfr Bacher, pAm III 661-6.

R. Aja b. Janina: mantuvo controversias con Janina b. Pappay; transmite sentencias de Yojanán y de Yehosúa ben Levi. También vivió algún tiempo en Babilonia. Cfr Bacher, pAm III 504-6.

Tanjum bar Jiyya: de Kefar Akko, vivió en Tiberias, discípulo de Simón ben Pazzi, en relación con Assi y Janina b. Pappay. Cfr Bacher, pAm III 636-9.

R. Abba de Akko: conocido por su modestia. Cfr Bacher, pAm III 526.

2. *Babilonia* (bA₃)

Rab Huna b. Jiyya: sucesor de R. Yehudah ben Yejezqel en Pumbedita. Cfr Beer, *Exilarchate* 101-3; Neusner, *Bab* IV 95-7.

Rab Jisda: murió en el 309. Discípulo y amigo de Rab Huna; tras la muerte de Rab Yehudah fue el maestro más eminente de Sura; es sobre todo un haggadista, famoso por su sutil dialéctica (Erub 67a: *pilpuleh de-Rab Ḥisda*). Cfr Bacher, bAm 61-71; J. Florsheim, *R. Chisda's Place in Seder Moed of the Babylonian and Palestinian Talmuds* (h), Tesis doctoral, Jerusalén 1970; "Rav Hisda as Exegetor of Tannaitic Sources" (h), *Tarbiz* 41 (1971s) 24-28; "Le-Toldot Chajjaw schel Rab Chisda", *Sinai* 71 (1972) 121-131; I. Konovitz, *Ma'arekhot ha-Amoraim III: Rab Huna – Rab Hisda*, Jerusalén 1977; Neusner, *Bab* III *passim* (Index).

Rab Hammuna: cfr Bacher, bAm 73s; Neusner, *Bab* III (Index).

Rabbah bar Rab Huna: tras la muerte de Jisda fue, durante 13 años, el más importante maestro de Sura; murió en el 322. Cfr Neusner, *Bab* III (Index); IV 107-9 e Index; Bacher, bAm 62s.

Rab Yisjaq bar Abdimi (Eudemos): Cfr Bacher, bAm 64s.

Rab Najmán bar Jisda: (Jisda es el que hemos mencionado un poco más arriba). Cfr Bacher, bAm 75s; Neusner, *Bab* IV (Index).

Rab Seset: discípulo de Semuel; primero estuvo en Nehardea, a continuación en Majoza, finalmente enseñó en Silhi. Conocía de memoria cantidad de material de la tradición (Erub 67a; Sebu 41b). Cfr Bacher, bAm 76-9; Neusner, *Bab* III y IV (Index).

Rami bar Abba (R. Ammi): junto a Elazar ben Pedat y Jiyya II (Bes 25b). En Ned 32ab y Meg 15b, varios relatos haggádicos suyos.

Rab Najmán bar Yaaqob: murió en el 320. Se le suele llamar simplemente Rab Najmán; discípulo de Semuel, con quien su padre ocupó el puesto de secretario escribiente (BM 16b). Najmán era yerno de Rabba b. Abbahu en Majoza; fue huésped del palestino Yisjaq II. En casa de Najmán se ocupaban intensamente de la Masora. Cfr Bacher, bAm 79-83; Neusner, *Bab* III 61-75 y *passim;* IV (Index).

Rabbah bar bar Janah: en TJ Abba b. b. Jana. Su padre se llamaba Abba bar Janah, de donde la repetición de *bar.* Durante algún tiempo estuvo en Palestina, después en Pumbedita y Sura. Se hizo especialmente famoso por sus fantásticos relatos de viajes (BB 73a-74a). Cfr Bacher, bAm 87-93; Neusner, *Bab* III (Index).

Ulla bar Yismael: en TB se le llama simplemente Ulla, sin mención del padre; lo mismo en TJ, sin título. Emigró de Palestina a Babilonia, pero volvió repetidas veces a la patria. Cfr Bacher, bAm 93-97; Neusner, *Bab* III (Index).

Rabba(h) bar Najmani: o también simplemente Rabbah. Murió en el 330. En Pumbedita sucesor de Rab Huna bar Jiyya como el maestro más importante; según la tradición fue también el director de la academia. Posiblemente nunca estuvo en Palestina. Por su aguda dialéctica fue conocido como "el que mueve montañas" *('oqer harim).* Cfr Bacher, bAm 97-101; M. Beer, "The Removal of Rabba bar Nachmani from the Office of Head of the Academy" (h), *Tarbiz* 33 (1963s) 349-357; Neusner, *Bab* IV (Index); D. Sperber, "Ha-im ala Rabbah le-Erets Jisrael?", *Sinai* 71 (1972) 140-145.

Rab Rajbah: de Pumbedita, transmisor de su maestro Yehudah bar Yejezqel. Cfr Pes 13b.52b.

Rab Yosef (bar Jiyya): muere en el 333. Fue honrado con el nombre de "Sinaí" por su vasto conocimiento de la tradición. Tras la muerte de Rabbah, él debe haber sido el encargado de dirigir la academia de Pumbedita. A él se le atribuye la redacción de parte de una traducción aramea de la Biblia. También conocido como místico de la *Merkabah.* Cfr Bacher, bAm 101-107.

j) Cuarta Generación de Amoraítas

1. *Palestina* (pA_4)

R. Yirmeyah: originario de Babilonia, discípulo de Zeíra I, a cuya muerte pasó a ser la autoridad reconocida en la academia de Tiberias; transmite los dichos de Jiyya II bar Abba; fue maestro de Jizqiyyah, Yonah, Yosé y Zeíra II. Cfr Bacher, pAm III 95-106.

R. Jaggay: también discípulo de Zeíra; miembro eminente de la academia de Tiberias, padre de Yojanán, transmisor de Yisjaq II. Cfr

Bacher, pAm III 670-673. De su discípulo Yaaqob de Kefar Niburaya se cuenta tuvo relaciones con los judeocristianos. Cfr Bacher, pAm III 709-711; O. Irsai, "Ya'akov of Kefar Niburaia. A Sage turned Apostate" (h), *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2 (1982s) 155-168.

R. Jelbo: discípulo de Semuel bar Najmán, íntimo de Ammi, estuvo temporalmente en Babilonia con Rab Huna. Discípulo suyo fue Berekyah. Cfr Bacher, pAm III 54-63.

R. Aja: de Lydda; posteriormente se establece en Tiberias; discípulo de Yosé b. Janina y de Tanjum b. Jiyya; maestro de Huna b. Abin. De reconocido prestigio en el terreno de la halakah, pero aún más como haggadista. Cfr Bacher, pAm III 106-160.

R. Abin I: en TJ también Abun y Bun; en forma abreviada se le conoce como Rabin (así muchas veces en TB). Originario de Babilonia, donde después también pasaría largas temporadas. Amigo de Abbaye (muere en el 338). Sus maestros fueron Assi y Hela; sus transmisores: Yudan, Huna, Pinjas (b. Jama) y Berekyah. En muchos pasajes resulta imposible distinguir entre él o el hijo del mismo nombre que nació el día de su muerte. Cfr Bacher, pAm III 397-432. La inscripción sepulcral encontrada en el Golán *(Rabbi Abun. Miškabo be-Šalom)* pudiera referirse a este rabino, aunque es cuestionable; cfr D. Urman, "Jewish Inscriptions of the Mishna and Talmund Period from Kazrin in the Golan" (h), *Tarbiz* 53 (1938s) 513-545.

R. Semuel b. Ammi: de él se han conservado especialmente dichos haggádicos. Cfr Bacher, pAm III 681-5.

R. Janina b. Yisjaq: haggadista. Sus transmisores son Yehosúa ben Nejemyah y Huna. Cfr Bacher, pAm III 681-5.

R. Janina b. Aja: probablemente hijo de Aja b. Janina. Cfr Bacher, pAm III 679s.

R. Janin (Janan): de Séforis, transmisor de Semuel b. Najmán. Su transmisor es Pinjas. Cfr Bacher, pAm III 674-6.

R. Yudan: suele transmitir la tradición de las más antiguas autoridades; discípulo de Abba II (R. Ba) y maestro de Mana II. Cfr Bacher, pAm 237-272.

R. Huna: también Juna, Junya o Nejonya. Su nombre completo es R. Huna b. Abin; discípulo y transmisor de Yirmeyah y de Aja; junto con Yosé fue una autoridad de la escuela de Tiberias; vivió algún tiempo en Babilonia; en frecuente controversia con Yudan. Su más importante discípulo fue Tanjum bar Abba. Cfr Bacher, pAm III 272-302.

R. Jasday.

R. Yehudah bar Simón: también llamado "el hijo de Simón ben Pazzi"; TJ abrevia: Jehudah ben Pazzi; con frecuencia también simplemente: R. Yehudah. Es de Lydda, discípulo de su padre Simón ben Pazzi y de Zeira. Controversias con Aibo. Cfr Bacher, pAm III 160-220.

R. Aibo: opositor de Yehudah bar Simón en las controversias. Cfr Bacher, pAm III 63-79.

R. Yehosúa ben Nejemyah: sólo haggadista, casi sólo aparece en la literatura midrásica. Cfr Bacher, pAm III 303-9.

R. Janina b. Abbahu: hijo del jefe de la academia de Cesarea. Una vez se le nombra en forma abreviada Janina de Cesarea. Cfr Bacher, pAm III 676-9.

R. Ahabah ben Zeira: o también Ajawah b. Z.; hijo de Zeíra I, en Cesarea, donde Mani II escuchó sus lecciones. Es sobre todo un haggadista. Cfr Bacher, pAm III 656-9.

R. Dimi o *Abudimi:* "el viajero de Babilonia" *(nahota),* que expuso en Pumbedita, especialmente ante Abbaye, las proposiciones y tradiciones de Palestina. Cfr Bacher, pAm III 691-3.

Hillel II: patriarca (en torno al 330-365), hijo del patriarca Yehudah III. Sólo dos veces se le menciona en relación con las halakot: Ber 1,5a y Ter 1,41a. Se le atribuye la introducción del calendario fijo en el 358, según una tradición de Hay Gaon. Citado por Abraham bar Jiyya en 1122. Él es con toda probabilidad el patriarca mencionado en la inscripción de la sinagoga de Jammat Tiberias. En su tiempo tuvo lugar el intento de Juliano de reedificar el templo Cfr E. Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie,* Frankfurt 1916, reimpr. Hildesheim 1967, 455-479; M. Schwabe, "A New Document relating to the History of the Jews in the 4th Century C.E. Libanius ep. 1251 (F)" (h), *Tarbiz* 1,3 (1930) 107-121. Las otras cartas de Libanius a un patriarca (cfr M. Schwabe, *Tarbiz* 1,2, 1930, 85-110) se refieren al hijo de Hillel, Gamaliel V.

2. *Babilonia* (bA$_4$)

Abbaye: vivió entre 280-339; hijo de Kaylil, que era hermano de Rabba(h) bar Najmani. Discípulo de este Rabba(h) y especialmente de Yosef; según ISG, habría sido el sucesor de este último durante cinco

años como jefe de la academia de Pumbedita. Cfr Bacher, pAm 107-113; D. Hanschke, "Abbaye and Rava – Two Approaches to the Mishna of the Tannaim" (h), *Tarbiz* 49 (1979s) 187-193; Y. L. Maimon, "Le-toldot Abaje", FS Ch. Albeck, Jerusalén 1963, 306-323; Neusner, *Bab* IV (Index).

Raba: murió el 352. Su nombre completo es Raba bar Yosef bar Jama. Discípulo de Rab Najmán (bar Yaaqob) y de Rab Yosef. Enseñó en Majoza, junto al Tigris. Con Abbaye y Raba la dialéctica talmúdica alcanza su punto máximo; sus debates ocupan bastante espacio en el TB. Con pocas excepciones, la halakah suele inclinarse por la opinión de Rab frente a la de Abbaye (Erub 15a; Sanh 27a). Cfr Ch. Albeck, "Raba ha-scheni", FS J. Freimann, Berlín 1937, sección hebrea 1-71 (distingue a Raba de un segundo Raba, que pertenece a los últimos amoraítas, del final del tiempo de Rabina y R. Asi); Dor, *Teachings* 11-78; Neusner, *Bab* IV (Index); M. Weiss, "*Amar Raba matnitin qaschiteh – mai irja*. A Study of Talmudic Terminology" (h), *Tarbiz* 51 (1981s) 543-565 (como Albeck, supone la existencia de otro Raba entre las generaciones 4.ª y 5.ª).

R. Adda II bar Ahabah: contemporáneo y discípulo de Abbaye y Raba. Cfr BB 22a; Taa 8a.

Rab Najmán bar Yisjaq: murió el 356. Junto con Raba fue discípulo de Najmán bar Yaaqob. Tras la muerte de Raba, fue jefe de la academia de Pumbedita (así ISG). Dado que Rab Najmán bar Yisjaq es nombrado también en forma abreviada como Rab Najmán, a veces resulta difícil distinguirlo de su maestro Najmán bar Yaaqob. Cfr Bacher, bAm 133-7; Neusner, *Bab* IV (Index).

R. Rami bar Jama: yerno y discípulo de Jisda; muerto en torno al 350. Cfr Neusner, *Bab* IV (Index).

R. Idi bar Abin I: discípulo de Jisda sobre el 350 en Nares; posteriormente en Sekansib.

R. Yosef bar Jama: en Majoza, discípulo de R. Seset.

Rabbah bar Mari: babilonio que temporalmente residía en Palestina. Cfr Bacher, bAm 124-7; Neusner, *Bab* IV 381-3 e Index.

R. Aja bar Yaaqob: en Pafunia (probablemente se trata de Epifaneya, en la región de Pumbedita). Cfr Bacher, bAm 137-9.

R. Abba bar Ulla: frecuentemente se abrevia en Rabba Ulla. Cfr Bacher, bAm 139s.

Rabba bar Sela: cfr Bacher. bAm 140s.

k) Quinta Generación de Amoraítas

1. *Palestina* (pA$_5$)

R. Yonah: discípulo de Yirmejah y Hela. Yonah y Yosé II fueron en torno al 350 los jefes de la academia de Tiberias. Vivió en la época de Ursicinus (Ursicinus era desde el 351 general en jefe de Gallus, el cual era general de Constantino y su co-emperador en Oriente). Cfr Bacher, pAm III 220-231; Epstein, ITM 395-9.

R. Yosé bar Zabda: también discípulo de Hela. Cfr Bacher, pAm III 231-7.

R. Yehudah IV: patriarca. aproximadamente sobre el 385-400; hijo de Gamaliel V, nieto de Hillel II. Con su hijo, Gamaliel VI, se acabaría el patriarcado en Palestina.

R. Pinjas: su nombre completo es Pinjas bar Jama. Discípulo de Yirmeyah, del círculo de Yosé, contemporáneo del Patriarca Yehudah IV. Cfr Bacher, pAm III 310-344.

R. Jizqiyyah: discípulo de Yirmeyah, jefe de la academia en Cesarea. Cfr Bacher, pAm III 690s.

R. Berekyah: en los midrasim aparece frecuentemente como Berekyah ha-Kohen; discípulo de Jelbo; se le nombra muchas veces como su transmisor. Cfr Bacher, pAm III 344-396.

R. Yosé bar Abin (o Abun): también se le llama Yosé beR. Bun; es el último halakista importante en Palestina; maestro de Abin II. Cfr N. Aminoah, "An Inquiry into the Talmudic Tradition of R. Jose Bé R. Bun" (h), 8th WCJS (1982) C 13-18; Bacher, pAm III 449.724-9.

Semuel b. R. Yosé beR. Bun (o b. Yosé b. Abin): cfr Bacher, pAm III 749.

R. Abin II: nació el día de la muerte de su padre Abin I. Se le nombra muy frecuentemente con Mani II en los Órdenes 3.° y 4.° del TJ; frecuentemente también en los midrasim de Tanjuma. Cfr Bacher, pAm III 397s.404.407.

R. Mani II: también llamado Mana (forma abreviada de Menajem). Hijo de Yonah, discípulo de Yosé II, de Jisqiyyah y de Yudan. Vivió y enseñó principalmente en Séforis; discípulo suyo fue el haggadista Azaryah; su principal transmisor fue Najmán. Se le cita mucho en TJ. Cfr Bacher, pAm III 397.443-457.

R. Jananyah II (también Janina): de Séforis, en relación frecuente con Mani, en cuyo favor él renunció a la dignidad de director de la academia. Cfr Bacher, pAm III 673s.446s.

R. Yehudah ben Salom: en TJ aparece siempre como Yudan. Cfr Bacher, pAm III 432-443.

R. Yonah de Bosra: cfr Bacher, pAm III 723.

R. Tanjum(a) bar Abba: más exactamente "beRabbi Abba". Discípulo de Huna; recopiló sistemáticamente la haggadah. Sus recopilaciones midrásicas se han considerado a menudo como la base de PRK, PesR y de los midrasim de Tanj-Yelam. Él cierra la serie de los haggadistas palestinos importantes. Cfr Bacher, pAm III 465-511.

R. Najmán: discípulo y transmisor de Mani II. Distíngase del Najmán más viejo, hijo de Semuel b. Najmán, y del babilonio Rab Najmán bar Yaaqob. Cfr Bacher, pAm III 739-743.

R. Azaryah: discípulo de Mani II, transmite los dichos de Yehudah bar Simón. Cfr Bacher, pAm III 458-465.

Ulla II: aparece varias veces en TJ, nunca en TB; joven contemporáneo de Raba. Finalmente emigraría de Palestina a Babilonia.

Zeira II: discípulo de Yirmeyah, del círculo de Mani. Cfr Bacher, pAm III 17.99.106.225.449.

2. *Babilonia* (bA_5)

Rab Papa bar Janan: muere el 375. Discípulo de Abbaye y de Raba. Fundó una academia en Nares junto a Sura. Gusta de citar refranes populares. Cfr Bacher, bAm 141-3; Dor, *Techings* 79-115; "The Palestinian Tradition and the Halakhic Teaching of Rabbi Pappa" (h), 4th WCJS, Jerusalén 1967, I 157-162; Neusner, *Bab* IV (Index); M. Schiff, *The Contribution of Rav Pappa to the Redaction of "Talmud" (according to the Tractates of Seder Moed)* (h). Tesis Doctoral, Tel Aviv 1979.

Rab Huna, hijo de Rab Yehosúa: al igual que Papa, es discípulo de Raba, erudito y rico. Cfr Bacher, bAm 141; Neusner, *Bab* IV (Index).

Rab Bebay bar Abbaye: cantidad de leyendas sobre su trato con el ángel de la muerte y los demonios.

R. Jama: en Nehardea (Sanh 17b). Al decir de Rab Najmán bar Yisjaq –según cuenta ISG– dirigió durante 21 años la academia de Pumbedita. Murió el 377. Cfr Neusner, *Bab* V (Index).

R. Papi: discípulo de Raba, maestro de Asi en Majoza, en buenas relaciones con el exilarca.

Dimi de Nehardea: según ISG, durante los años 385-8 dirigió la academia de Pumbedita.

Rafram I ben Papa: en Pumbedita, discípulo de Rab Jisda y sucesor de Dimi.

Rab Zebid: también llamado Zebid de Nehardea. Según ISG, es director de la academia de Pumbedita desde el 377 hasta el 385. Cfr Neusner, *Bab* V (Index).

l) SEXTA GENERACIÓN DE AMORAÍTAS EN BABILONIA (bA_6)

Amemar: maestro de Asi; según ISG, habría restablecido la academia en Nehardea y la habría dirigido durante largo tiempo. Cfr Bacher, bAm 146; Neusner, *Bab* V (Index).

Rab Kahana: en Pum Nahara (muy cerquita de Nehardea). Discípulo de Papa y de Huna b. Yehosúa, maestro de Asi. Cfr Neusner, *Bab* V.

Rabina: muere sobre el 420. Discípulo de Raba, amigo de Rab Najmán b. Yisjaq; colega de Rab Aja b. Raba, posteriormente también de Rab Asi. Cfr Neusner, *Bab* V (Index).

Huna bar Natán: discípulo de Papa, varias veces citado por Asi. Serira informa que fue exilarca. S. Shaked describe un sello que podría pertenecer a este Huna ("Epigraphica Judaeo-Iranica", FS S.D. Goitein, Jerusalén 1981, 65-82, 65-68). Cfr M. Beer, *Exilarchs* 62-70.

Rab Asi: muere el 427. Se le designa también con el título honorífico Rabbana Asi (Ket 22a). Durante 52 años habría dirigido la academia de Sura; en los meses de Kalla (cfr *supra* Cap II, 3) habría explicado el Talmud completo, y gran parte hasta por dos veces. Esta actividad le ha asegurado un papel importante en las diferentes teorías sobre el origen del TB. Cfr Neusner, editor, *Formation* (Index); *Bab* V (Index); J. Jacobowitz, *Aspects of the Economic and Social History of the Jews in Babylonia with Special Emphasis on the Teachings and Decisions of R. Ashiand the Sixth Generation of Amoraim*, Tesis Doctoral, Universidad de Nueva York, 1978; J.S. Zuri, *Rab Ashi* (h), Varsovia 1924.

Rab Kahana: muere el 414. Enseñó en Pumbedita. Cfr Neusner, *Bab* V.

Rab Aja bar Raba: hijo de Raba bar Yosef, muere el 419. Enseñó en Pumbedita; disputó a menudo con Rabina I. Cfr Neusner, *Bab* V.

Mar Zutra: amigo de Asi. Murió el 417. Cfr Beer, *Exilarchs* 49-55; Neusner, *Bab* V 48-51 e Index.

Mar bar Rabina: cfr Bacher, bAm 145.

m) Séptima Generación de Amoraítas en Babilonia (bA_7)

ISG nombra a los siguientes como jefes de la academia de Sura:

R. Yemar: 427-432, sucesor de Asi; varias veces se le ha confundido con el exilarca Meremar. Cfr Beer, *Exilarchs* 55-61; Neusner, *Bab* V (Index: Maremar, Yemar).

R. Idi bar Abin II: 432-452, discípulo de Papa.

Rab Najmán bar Rab Huna: 452-455. Cfr S. Albeck, *Sinai-Sefer Jobel* (1958) 70s.

Mar bar Rab Asi (=Tabyomi): 455-468. Cfr Neusner, *Bab* V (Index).

Rabba Tosfaa: 468-470. El nombre Tosfaa hace referencia a su ciudad, Tospitis, si no hay que entenderlo como una especie de apodo, "el que añade". Cfr Neusner, *Bab* V (Index).

Rabina II bar Huna (Rab Abina...): 470-499. Sobrino de Rabina I; ambos fueron, según ISG, directores de la academia de Pumbedita.

Rab Gebiha de Be Qatil: 419-433.

Rab Rafram II: 433-443. Cfr Neusner, *Bab* V (Index).

Rab Rijumay (Nijumay): 443-449. Cfr Neusner, *Bab* V 137s.143-5.

Rab Sama hijo de Raba: 449-476.

Rab Yosé: ISG lo designa, junto a Rabina II, como *sof horaa*, el fin de la enseñanza autorizada de la Ley y el fin de los amoraítas; por ello se es proclive a colocar en su tiempo la redacción de TB. Cfr sobre ello, Neusner, editor, *Formation* (Index); *Bab* V 143-145.

Sobre las tradiciones gaónicas y medievales de los últimos maestros, incluidos los saboraítas, cfr Neusner, *Bab* V 135-146 (en 144s, tablas sinópticas de las diferentes fuentes).

n) Los Saboraim ("saboraítas"; 2.ª mitad del s. v y 1.ª del vi)

Sobre la participación de los saboraítas en TB, cfr *infra* Parte II, Cap 4, 3. d). ISG (98s) nombra los siguientes saboraítas, pertenecientes en parte a la segunda mitad del siglo v y a la primera mitad del vi:

1. *El grupo más antiguo:*

Sama bar Yehudah: muerto en el 504.

Rab Ajai bar Rab Huna: conocido también con el añadido "de Be Jatim". Muere en el 506. Cfr Neusner, *Bab* V 143-5.

Rab Rijumai (con la variante Nijumay): muere en el 506. Cfr Ephrati, *The Sevoraic Period,* 123.

Rab Semuel bar R. Abbahu: de Pumbedita. Muere en el 506. Cfr Hul 59b. Véase Ephrati, *The Sevoraic Period,* 122s.

Rabina de Amusya (o Amusa): muere en el 507.

Rab Aja: hijo de (Rabba bar) Abbuha, muerto en el 510.

Rab Tajna (variante: *Tajina*) y *Mar Zutra:* hijos de Rab Jinena, muerto en el 515. Mar Zutra no debe ser confundido con el exilarca del mismo nombre que por el mismo tiempo intentó fundar un estado judío en Babilonia; cfr sobre ello, Neusner, *Bab* V 95-105.

Rabba Yosef (variante: *Yosé*): jefe de la academia de Pumbedita. Murió en el 520.

2. *El grupo más joven:*

Rab Aina: en Sura. No debe confundirse con Rab Giza. Cfr Ephrati, *The Sevoraic Period,* 33s.36-44.

Rab Simona: en Pumbedita. Cfr Ephrati, *The Sevoraic Period,* 36-45.

Rabbay de Rob: en Pumbedita. Algunos le cuentan como Gaon (ISG 47: *we amrin de-gaon hawah*); pero entonces el período de los saboraítas acabaría con Rab Simona en el 540, lo que no es sostenible. Cfr Ephrati, *The Sevoraic Period,* 33s.37-42.

Sobre los Gaones *(Geonim)*, cfr Assaf, *Geonim*. El comienzo de la época gaónica depende naturalmente de cuándo se entienda que acaban los saboraítas, en la medida en que estas designaciones se entiendan en el sentido de una periodización estricta de la historia; pues podríase contar también con un tiempo donde saboraítas y gaones se solapan como directores de las academias. En todo caso, el período gaónico propiamente dicho se sitúa en época islámica, aun cuando a veces Simona y Rabbay sean considerados los primeros gaones y generalmente se designe a *Mar bar Rab Janan* de Isqiya como el primer Gaón en Sura (a partir del 589) y a *Rab Mar ben Mar Rab Huna* como el primer Gaón en Pumbedita (desde el 609). El gaonato acaba con *Semuel ha-Kohen ben Jofni* en Sura (muere en el 1034) y con *Rab Hay* en Pumbedita (muerto el 1038). Sobre el uso del título de Gaón aún en tiempos posteriores –por ej., para los jefes de las academias de Palestina y Egipto–, cfr S. Poznanski, *Babylonische Geonim in nachgeonäischer Zeit*. Berlín 1914; "Die Anfänge des palästin. Geonats", FS A. Schwartz, Berlín-Viena 1917, 471-488; L. Ginzberg, *Geonica*, 2 vols, Nueva York 1909 (reimpr. 1968); S. Assaf, *Geonim*: *EJ* VII 315-324 (reelaborado por el editor).

CAPÍTULO VII

LAS LENGUAS DE LA LITERATURA RABÍNICA

LA literatura rabínica se nos ha transmitido en diversos niveles lingüísticos del hebreo y del arameo. Junto al hebreo misnaico encontramos también el hebreo del período amoraítico y gaónico. El arameo, raramente usado en los textos tannaíticos, reaparece sobre todo en la literatura amoraítica; se subdivide en arameo galilaico y babilónico. Un aspecto importante de la lengua rabínica son las influencias extranjeras: hasta ahora han sido investigados con rigor los extranjerismos y préstamos griegos y latinos; también son comprobables influencias desde el ámbito lingüístico oriental (acádico, persa, árabe). En este marco nos limitaremos a esbozar brevemente la problemática. Ponemos el acento en mostrar los *auxilia* lexicográficos para acercarse a los textos rabínicos. Información más detallada, en B.M. Bokser. *ANRW* II 19/2 201-8; D. Goodblatt, *ibid* 273-281.

1. HEBREO MISNAICO (HM[1])

Bibliografía:
ALBECK, *Einführung* 189-390; M. BAR-ASHER, "The Different Traditions of Mishnaic Hebrew" (h). *Tarbiz* 53 (1983s) 187-220; M. BAR-ASHER (editor), *Qobeṣ ma'amarim bi-leshon HaZaL*, 2 vols, Jerusalén 1972/80; M. BAR-ASHER, *The Tradition of Mishnaic Hebrew in the Communities of Italy (According to Ms Paris 328-329* (h), Jerusalén 1980; A. BENDAVID, *Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew* (h), 2 vols, Tel Aviv, I 1967 (2.ª ed.), II 1971; EPSTEIN, ITM 1207-1269; J. FELLMAN, "The Linguistic Status of Mishnaic Hebrew", *Journal of Northwest Semitic Languages* 5 (1977) 21-22; G. HANEMAN, *A Morphology of Mishnaic Hebrew* (h), Tel Aviv 1980; M. Z. KADDARI, "On the Verb Hyth in the Language of Mishnah" (h); *Bar-Ilan* 16-17 (1979) 112-125; E. Y. KUTSCHER, "The Present State of Research into Mishnaic Hebrew (Especially Lexicography) and its Tasks" (h), *Archive* I 3-28; "Some

Problems of the Lexicography of Mishnaic Hebrew and its Comparison with Biblical Hebrew" (h), *Archive* I 29-82 (ambos artículos llevan un detallado resumen en inglés; reimpresión con otros estudios importantes, en *Hebrew and Aramaic Studies* I, Jerusalén 1977); EJ XVI 1590-1607; *A History of the Hebrew Language*, Jerusalén 1984 (2.ª ed.) 115-147; M. Mishor, "On the Style of Mishnaic-Talmudic Literature: The Imperfect with Indicative Meaning" (h), *Tarbiz* 55 (1985s) 345-358; M. Moreshet, "The Hif'il in Mishnaic Hebrew as Equivalent to the Qal" (h), *Bar-Ilan* 13 (1976) 249-281; "The Present Participle with Enclitic Nominative Pronoun in Mishnaic Hebrew" (h), *Bar-Ilan* 16-17 (1979) 126-148; *Lexicon of Verbs Renewed by the Tannaim* (h), Ramat Gan 1980; "Polel/Hitpolel in Mishnaic Hebrew and Aramic Dialects" (h), *Bar-Ilan* 18-19 (1981) 248-269; H. Rabin, "Hebrew and Aramaaic in the First Century", en Safrai-Stern, II 1007-1039; A. Sáenz-Badillos Pérez, "El Hebreo del s. II d.C. a la luz de las transcripciones griegas de Aqila, Simaco y Teodoción", *Sefarad* 35 (1975) 107-130; *Historia de la Lengua Hebrea*, Sabadell (Barcelona) 1988; G. B. Sarfatti, "Masoret leshon hakhamim – Masoret shel lashon sifrutit hayah", *Hebrew Language Studies Presented to Prof. Z. ben Hayyim* (M. Bar Asher et alli editores), Jerusalén 1983, 451-458; S. Sharvit, "The Cristallization of Mishnaic Hebrew Research" (h), *Bar-Ilan* 18-19 (1981) 221-232; "The Tense System of Mishnaic Hebrew" (h), en *Studies in Hebrew and Semitic Languages*, GS E.Y. Kutscher, Ramat Gan 1980, 110-125; W.J. Van Bekkum, "The Origins of the Infinitive in Rabbinical Hebrew", *JSS* 28 (1983) 247-272; W. Weinberg, "Observations about the Pronunciation of Hebrew in Rabbinic Sources", *HUCA* 56 (1985) 117-143; H. Yalon, *Introduction to the Vocalization of the Mishna* (h); Jerusalén 1964; *Studies in the Hebrew Language* (h), Jerusalén 1971.

Gramática:
M.H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927; reimpr. Londres 1978 (ya muy anticuada).

Con excepción de unas pocas frases arameas,[1] la Misnah está escrita en un hebreo que, por ella, recibe el nombre de hebreo misnaico; con algunos matices diferentes, es el mismo hebreo que se usa en los midrasim halákicos, en Tosefta y en las baraitot del TJ. Ya los rabinos habían distinguido esta lengua del hebreo bíblico (HB): "la lengua de la Torah está por sí misma y la lengua de los sabios está por sí misma" (R. Yojanán, en AZ 58b).

Siguiendo a A. Geiger, HM fue considerado primeramente como una lengua artificial de los tannaítas. Pero M.H. Segal demostraría después que HM es un desarrollo ulterior de HB (*JQR* 20, 1908,

[1] Dichos de Hillel y de otros maestros antiguos: Abot 1,13; 2,6; 4,5; 5,22s; Eduy 8,4; citas del rollo de los ayunos: Taa 2,8; del Targum: Meg 4,9; de documentos: contratos matrimoniales, Ket 4,7-12; Yeb 15,3; divorcios, Git 9,3; arrendamientos, BM 9,3; BB 10,2.

647-737). Las cartas de Bar Kokba han venido a mostrar definitivamente que esta lengua estaba realmente viva en Judea; sería sólo después de la segunda sublevación y tras el traslado a Galilea del núcleo rabínico principal, cuando ya el HM no pudo mantener su preeminencia y acabaría por convertirse al final del período tannaíta en una lengua muerta de los sabios (así Kutscher). La singularidad de HM respecto a HB se deja ver en el vocabulario y la gramática.

a) Vocabulario

En gran parte está tomado de HB. Pero muchas veces las palabras toman un nuevo significado (por ej., *ṣedaqah*, en HB "justicia"; en HM, "amor al prójimo") o se convierten en términos técnicos del lenguaje académico rabínico; en ocasiones cambia el género o la forma plural; en la ortografía se impone la escritura plena; el vocabulario se incrementa con numerosas palabras extranjeras, del acádico y persa, del latín y el griego. Pero el influjo mayor lo ejerce el arameo.

b) Gramatica

Por lo que se refiere al sustantivo, el estado constructo más genitivo suele ser sustituido por el uso de *šel*; y es muy frecuente añadir prolépticamente el sufijo posesivo (por ej., *ribbono šel 'olam*, "*su* Señor del mundo"); no están aún clarificadas las reglas del uso del artículo. *Šel* más el sufijo posesivo reemplazan también frecuentemente al sufijo añadido al nombre; en general el sistema pronominal se hace más flexible (por ej., *'eṣem* + suf. posesivo = pronombre reflexivo; *'et* + sufijo proléptico (*'oto ha-yom*, "el mismo día", etc).

El sistema verbal se simplifica:

–pérdida de la forma propia de la 2.ª persona femenina plural;

–en el perfecto la ya usual asimilación de *mem* y *nun* finales;

–cierta uniformización en los verbos débiles;

–el *pu'al* desaparece casi por completo;

–en lugar del *hitpa'el* entra el *nitpa'el*.

Lo decisivo es la renovación del sistema temporal (por influjo del arameo, acaso también del griego): ahora ya se puede distinguir por la

forma claramente el presente, el futuro y el pasado; las formas del imperfecto se reservan para el futuro, las del perfecto para el pasado y las del participio para el presente; una acción continuada se expresa con *hayah* + participio: *hayah 'omer*, "solía decir".

La sintaxis se ve evidentemente alterada por tales cambios; aquí se ha de mencionar el frecuentísimo uso de oraciones relativas.

Diferencias entre la lengua de los rabinos de Babilonia y la de los rabinos de Palestina parecen darse ya a nivel de HM¹: son ante todo de fonética (por ej., una casi total desaparición de las guturales en la pronunciación babilónica) y de ortografía; pero en todo caso son diferencias relativamente menores.

2. Hebreo Amoraítico (HM²)

Bibliografía:

S. Abramson, "On the Hebrew in the Babylonian Talmud" (h), *Archive* II 9-15; E.Y. Kutscher (cfr títulos en el apartado anterior); E. Margaliyot, "Ibrit we-Aramit ba-Talmud u-ba-Midrasch", *Leshonenu* 27-28 (1963s) 20-33; M. Moreshet, "The Language of the Baraytot in the T.B. is not MHe¹" (h), GS H. Yalon, Jerusalén 1974, 275-314; "New and Revived Verbs in the Baraytot of the Babylonian Talmud (In Comparison with HM¹ in the Babylonian and Palestinian Talmudim)" (h), *Archive* I 113-162; "Further Studies ot the Language of the Hebrew Baraytot in the Babylonian and Palestinian Talmudim" (h), *Archive* II 31-73; M. Sokoloff, "The Hebrew of Beresit Rabba according to Ms. Vat. Ebr. 30" (h), *Leshonenu* 33 (1968s) 25-42.135-149.270-9.

Durante el periodo amoraítico el hebreo aún continúa hablándose durante un cierto tiempo en áreas reducidas, pero acaba convirtiéndose en una lengua muerta. Esta lengua (HM²) se irá diferenciando del HM¹ por dos caminos:

a) Por el influjo de la lengua viva que es el arameo, que a través de sus dialectos en Galilea y Babilonia actuará como fuerza diferenciadora del HM²; en Palestina se da una afluencia de formas no documentadas anteriormente y de palabras hebreas que aún sobreviven en Judea.

b) Por una creciente orientación hacia el HB tanto en el vocabulario como en la forma.

Por lo que se refiere a las baraitot, Moreshet ha demostrado que en general en la tradición palestinense son HM¹; por el contrario las del TB están muy influenciadas lingüísticamente por HM². Así pues, la

lengua de las baraitot babilónicas son como un estadio intermedio entre HM[1] y HM[2] (el de cuño babilónico), y en ocasiones son totalmente HM[2] (baraitot ficticias).

3. ARAMEO GALILAICO

Bibliografía:
E.Y. KUTSCHER, *Studies in Galilean Aramaic*, Ramat Gan 1976 (= traducción de *Tarbiz* 21, 1950, 192-205; 22, 1951, 53-63; 185-192; 23, 1952, 36-60; reelaborado); *Hebrew and Aramaic Studies*, I (h), II (inglés/alemán), Jerusalén 1977; EJ III 270-275; M. MCNAMARA, "The Spoken Aramaic of First Century Palestine", *Proceedings of the Irish Biblical Association* 2, Dublin 1977, 95-138; T. MURAOKA, "A Study in Palestinian Jewish Aramaic", *Sefarad* 45 (1985) 3-21; M. SOKOLOFF, "Notes on the Vocabulary of Galilean Aramaic" (h), GS E.Y. Kutscher, Ramat Gan 1980, 166-173; G. SVEDLUND, *The Aramaic Portions of the Pesiqta de Rab Kahana*, Upsala 1974.

Gramáticas:
G. DALMAN, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1905, 2.ª ed. (reimpr. Darmstadt 1960); C. LEVIAS, *A Grammar of Galilean Aramaic* (h) (con introducción en inglés de Sokoloff), Nueva York 1986 (especialmente importante para la sintaxis); H. ODEBERG, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba. With Grammar of Galilaean Aramaic*, Lund 1939 (sintaxis!); W.D. STEVENSON, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford 1924 (todas anticuadas e insuficientes). Sobre arameo de los targumim palestinenses, cfr D.M. GOLOMB, *A Grammar of Targum Neofiti*, Harvard 1985; B.B. LEVY, *A Descriptive and Comparative Grammar of the Palestinian Targum*, Nueva York 1974 (tesis doctoral). Está anunciada la pronta terminación del *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, de Sokoloff.

El área de influencia del arameo galilaico sobrepasa la Galilea abarcando toda la Palestina. En manuscritos y ediciones impresas el arameo galilaico está especialmente mal transmitido, pues los copistas europeos se acercaban a estos textos (TJ, midrasim) desde la perspectiva que les era más familiar del TB; también por influjo de la lengua de los targumim, que, aunque de origen palestinense, fueron reelaborados en Babilonia ofreciendo así una lengua mixta. El descubrimiento de numerosas inscripciones arameas de la Palestina talmúdica y la consecuente selección de los manuscritos lingüísticamente fiables está permitiendo en los últimos años la reconstrucción del arameo galilaico original (especialmente por Kutscher).

4. Arameo Babilónico

Bibliografía:
J.N. Epstein, "Babylonisch-Aramäische Studien", FS D. Simonsen, Kopenhagen, 1923, 290-310; S. Friedman, "Three Studies in Babylonian Aramaic Grammar" (h), *Tarbiz* 43 (1973s) 58-69; Y. Kara, *Babylonian Aramaic in the Yemenite Manuscripts of the Talmud. Orthography, Phonology and Morphology of the Verb* (h), Jerusalén 1983; S.A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, Chicago 1974; E.Y. Kutscher, *Hebrew and Aramaic Studies*, 2 vols, Jerusalén 1977; EJ III 277-282; S. Morag, "On the Yemenite Tradition of Babylonian Aramaic" (h), *Tarbiz* 30 (1960s) 120-129; "Some Notes on the Grammar of Babylonian Aramaic as Reflected in the Geniza Manuscripts" (h), *Tarbiz* 42 (1972s) 60-78.

Gramáticas:
J.N. Epstein, *A Grammar of Babylonian Aramaic* (h), Jerusalén 1960 (cfr E.Y. Kutscher, "Mechqar Diqduq ha-Aramit schel ha-Talmud ha-Babli", *Leshonenu* 26, 1961s, 149-183; reimpr. en *Hebrew and Aramaic Studies* I 227-252); C. Levias, *A Grammar of the Aramaic Idiom in the Babylonian Talmud*, Cincinnati 1900, reimpr. Westmead 1971; D. Marcus, *A Manual of Babylonian Jewish Aramaic*, Washington D.C. 1981; M. Margolis, *Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds*, Munich 1910; M. Schlesinger, *Satzlehre der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds*, Leipzig 1928.

El arameo babilónico, con el mandeo y el siríaco, pertenece a la rama oriental de esta lengua. Su investigación ha hecho pocos progresos, principalmente porque faltan inscripciones con que corregir una tradición manuscrita que ha sufrido los biblicismos y el normal proceso de uniformización. Incluso las ánforas mágicas de Nippur, aunque con referencia lingüística, han de ser consideradas con precaución. La clasificación lingüística de los tratados "extracanónicos" de TB sigue aún discutida: ¿son testigos de un estadio lingüísticamente anterior? (así Kutscher); ¿o son mucho más tardíos, próximos ya a la época gaónica? (ésta es la opinión de Epstein). Los fragmentos de la Geniza, especialmente los textos gaónicos (vocalizados) allí descubiertos, pueden ayudar mucho a la reconstrucción de la historia de la lengua, y, sobre todo, posibilitarán una separación más precisa entre la lengua de los amoraítas y la del período gaónico. Desgraciadamente también aquí falta todavía una gramática de garantía, aunque la de Epstein sea muy válida (para Kutscher, es "la única gramática científica del arameo babilónico que hoy poseemos", *Leshonenu* 26, 170).

5. Extranjerismos y préstamos de otras lenguas

Bibliografía:
S. Lieberman, *Greek; Hell.; Texts and Studies* (y casi toda su bibliografía); S. Krauss, *Griechische un lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, 2 vols, Berlín 1898-9, reimpr. Hildesheim 1964 (con valiosas notas de I. Löw); E.S. Rosenthal, "For the Talmudic Dictionary - Talmudica Iranica" en S. Schaked, editor, *Irano-Judaica*, Jerusalén 1982, sección hebrea 38-134; D. Sperber, "Greek and Latin Words in Rabbinic Literature: Prolegomena to a New Dictionary of Classical Words in Rabbinic Literaure", *Bar-Ilan* 14-15 (1977) 9-60; 16-17 (1979) 9-30; *Essays on Greek and Latin in the Mishna, Talmud and Midrashic Literature*, Jerusalén 1982; *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Jerusalén 1984; *Nautica Talmudica*, Ramat Gan 1986.

Con la helenización del Mediterráneo oriental, también el hebreo y el arameo entraron en el área de influencia de la lengua griega, de la que incorporaron bastantes palabras a su vocabulario. Estos préstamos afectan a casi todos los sectores de la vida, el derecho, la industria, la agricultura y la vida doméstica. Cuando la palabra extranjera se usa junto con la propia hebrea o aramea, es que generalmente se trata de productos de lujo o de importación. La influencia del latín se introduce en Palestina con el imperio romano; relativamente no es muy grande y se limita al ámbito militar y administrativo.

La problemática de estos préstamos está condicionada no sólo por la mutación propia de la transliteración de un término a una lengua extranjera, sino sobre todo por la historia de la transmisión de los textos rabínicos. Con la dominación islámica el judaísmo rabínico sale del ámbito cultural greco-latino; las palabras extranjeras rápidamente se hacen incomprensibles, se corrompen y pasan a ser sustituidas por otras palabras hebreas o arameas que suenan parecido. Este proceso se acentúa cuando el copista no entiende ya las palabras. Así es como la identificación de las palabras extranjeras ha llegado a ser una tarea extremadamente difícil; muchas de las notas de Krauss son erróneas. Un gran progreso han supuesto los trabajos de S. Lieberman: este investigador subraya la necesidad de apoyarse, más allá de los diccionarios de griego clásico, en el vocabulario del griego regional que se usaba en Palestina. D. Sperber ha emprendido la urgente tarea de reelaborar el diccionario de S. Krauss; lleva además otras investigaciones, como la

del artículo arriba mencionado, donde ofrece una selección de nuevos ejemplos contra los de Krauss, con índices latino y griego.

Por lo que se refiere a la incorporación de términos persas en la lengua de TB, contamos con unas pocas investigaciones del s. XIX y de principios del XX, cuyos resultados ya han entrado en los Diccionarios de los Talmudim; pero en este campo hay aún mucha inseguridad y queda mucho por investigar. Cfr sobre todo E.S. Rosenthal.

6. Diccionarios

M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols, Londres 1886-1903, reimpr. Nueva York 1950; A. Kohut, *Aruch Completum*, 8 vols, Viena 1878-92; *Additamenta ad Aruch Completum*, editor S. Krauss, Viena 1937; J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 4 vols, Leipzig 1876-89; *Nachträge und Berichtigungen*, Berlín 1929; reimpr. Hildesheim 1964. Véanse además los diccionarios especializados: I. Löw, *Die Flora der Juden*, 4 vols, Viena/Leipzig 1926-1934, reimpr. Hildesheim 1967; *Fauna und Mineralien der Juden*, Hildesheim 1969.

Los diccionarios mencionados están todos anticuados, no son de fiar en las etimologías que proponen, son además incompletos. Los progresos hechos en semitística comparada, así como los descubrimientos de la Geniza del Cairo, los conocimientos que hoy tenemos de la historia de la lengua hebrea y aramea, y la diferenciación cada vez más precisa entre el arameo galilaico y el babilónico, obligan a hacer numerosas correcciones. Un nuevo diccionario de la literatura rabínica está en preparación en la Universidad de Bar Ilán (cfr los dos vols de *Archive*).

SEGUNDA PARTE

LITERATURA TALMÚDICA

CAPÍTULO I

LA MISNAH

Bibliografía general:

Ch. ALBECK, *Einführung: Untersuchungen über die Redaktion der Mischna*. Berlín 1923; "Die neueste Mischnaliteratur", *MGWJ* 69 (1925) 401-421; L. BLAU, "Ein Prinzip der Mischnaredaktion", *MGWJ* 78 (1934) 119-126; J. BRÜLL, *Einleitung in die Mischnah* (h), 2 vols, Frankfurt 1876-85, reimpr. Jerusalén 1970; H. EILBERG-SCHWARTZ, *The Human Will in Judaism: The Mishnah's Philosophy of Intention*, Decatur-Georgia 1986; J. M. EPHRATI, *On the Literary Sources of the Mishnah* (h), *Bar-Ilan* 11 (1973) 49-68; J.N. EPSTEIN, ITM e ITL; "On the Mishna of R. Judah" (h), *Tarbiz* 15 (1943s) 1-13.63; M.S. FELDBLUM, "Mischna jetera. Siddur ha-Mischna ba-aspleqaria schel chomer ha-stami ba-talmud", *J.H. Lookstein Memorial Volume*, Nueva York 1980, 7-15; Z. FRANKEL, *Darkhe*; L. GINZBERG, "Zur Entstehungsgeschichte der Mischnah", FS D. Hoffmann, Berlín 1914, 311-345; Abr. GOLDBERG, "The Mishna – A Study Book of Halakha", en S. Safrai, *The Literature* I 211-251; "Purpose and Method in R. Judah haNasi's Compilation of the Mishnah" (h), *Tarbiz* 28 (1958s) 260-269; "Tannaitic Teachers of Rabbi's Generation who appear in the Mishnah" (h), 6th WCJS, Jerusalén 1977, III, sección hebrea 83-94; "All base themselves upon the Teachings of R. 'Aqiva" (h), *Tarbiz* 38 (1968s) 231-254; A. GOLDBERG, "Form und Funktion der Ma'ase in der Mischna", *FJB* 2 (1974) 1-38; M.I. GRUBER, "The Mishnah as Oral Torah: A Reconsideration", *JSJ* 15 (1984) 112-122; A. GUTTMANN, "The Problem of the Anonymous Mishna", *HUCA* 16 (1941) 137-155; D. HALLIVNI (Weiss), "Notes on the Mishna and Baraita" (h), *Tarbiz* 27 (1957s) 17-30; "The Reception Accorded to Rabbi Judah's Mishnah", en E.P. Sanders y otros (editores), *Jewish and Christian Self-Definition* II, Londres 1981, 204-212.379-382; D.Z. HOFFMANN, *Die erste Mischna und die Controversen der Tannaim*, Berlín 1882; N. KROCHMAL, *The Writings* (h), Editor S. Rawidowicz, Londres 1961, 2.ª edición, 194-237; S. LIEBERMAN, "The Publication of the Mishnah", en *HellL* 83-99; F. MAASS, *Formgeschichte der Mischna mit bes. Berücksichtigung des Traktates Abot*, Berlín 1937; E.Z. MELAMMED, *Introduction*; "Tannaitic Controversies concerning the Interpretation and Text of Older Mishnayot" (h), *Tarbiz* 21 (1949s) 137-164; "Interpolations in the Mishna and their Identification" (h), *Tarbiz* 31 (1961s) 326-356; "The Parallelism in the Mishnah" (h), 6.º WCJS, Jerusalén 1977, III, sección hebrea 275-291; J. NEUSNER (editor), *The Modern Study* (introducción reelaborada, en *The Study of Ancient Judaism* I, Nueva York 1981, 3-26); *Form-Analysis and Exegesis: A Fresh Approach to the Interpretation of Mishnah with Special Reference to*

Mishnah-Tractate Makhshirin, Minneapolis 1980; *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981 (cfr recensión de Petuchowski, *Religious Studies Review* 9, 1983, 108-113); *The Memorized Torah: The Mnemonic System of the Mishnah*, Chico 1985 (reelaboración de *Phar* y *Pur*); *The Mishnah before 70*, Atlanta 1987 (reelaboración de *Pur*); "Form and Meaning in Mishnah", *JAAR* 45 (1977) 27-54; "History and Structure: The Case of Mishnah", *JAAR* 45 (1977) 161-192; "Redaction, Formulation and Form: The Case of Mishnah; With Comments by R. S. Sarason", *JQR* 70 (1979s) 131-152; L.A. ROSENTHAL, *Über den Zusammenhang, die Quellen und die Entstehung der Mischna*, Berlín 1918; B.-Z. SEGAL, *Ha-Geografia ba-Mischna*, Jerusalén 1979; E.E. URBACH, EJ XII 93-109; B. DE VRIES, "The Early Form of Certain Halakhot" (h), *Tarbiz* 24 (1954s) 392-405; 25 (1955s) 369-384; A. WEISS, "La-cheqer ha-sifruti schel ha-Mischna", *HUCA* 16 (1941) sección hebrea 1-32; *Al ha-Mischna*, Ramat Gan 1969; H. YALON, *Introduction to the Vocalization of the Mishna* (h), Jerusalén 1964.

Sobre los tratados de la Mishnah (Según orden alfabético. Para ediciones y comentarios, cfr *infra* en este capítulo bajo el número 4):

Abot: Z. BEN-HAYYIM, "Natun be-'arabim (Avot 3,16)", *Leshonenu* 45 (1980s) 307-310; J.J. COHEN, "The Sayings of the Fathers, its Commentaries and Translations" (h), *KS* 41 (1964s) 104-117; 277-285; W.D. DAVIES, "Reflexions on Tradition: The Aboth Revisited", FS J. Knox, Cambridge 1967, 127-159; B.Z. DINUR, "The Tractate Aboth (Sayings of the Fathers) as Historical Source" (h), *Zion* 35 (1970) 1-34; L. FINKELSTEIN, "Introductory Study to Pirke Aboth", *JBL* 57 (1938) 13-50; *Mabo le-Massekhtot Abot we-Abot de-Rabbi Natan*, Nueva York 1950; A. GUTTMANN, "Tractate Abot –Its Place in Rabbinic Literature", *JQR* 41 (1950s) 181-193; R.T. HERFORD, "Pirke Aboth. Its Purpose and Significance", FS M. Gaster, Londres 1936, 244-252; M.D. HERR, "Continuum in the Chain of Torah Transmission" (h), GS Y.F. Baer, Jerusalén 1980, 43-56; M. HIGGER, "Pereq Qinjan Tora", *Horeb* 2 (1935) 280-296; Massekhet Abot we-Qinjan Tora", *Horeb* 7 (1943) 110-131 (Abot VI, texto en sus diferentes recensiones); M.B. LERNER: "The Tractate Avot", en S. Safrai, *The Literature* I 263-276; O. MICHEL, "Ein Beitrag zur Exegese des Traktates Abot", FS G. Stählin, Wuppertal 1970, 349-359; C. ROTH, "Historical Implications of the Ethics of the Fathers", FS M. Waxman, Chicago 1966, 102-112; A.J. SALDARINI, "The End of the Rabbinic Chain of Tradition", *JBL* 93 (1974) 97-106; S. SHARVIT, "The Custom of Reading Abot on the Sabbath and the History of the Baraitot Associated Therewith" (h), *Bar-Ilan* 13 (1976) 169-187; "Mesorot Perusch we-Ziqqatan le-Mesorot Nusah ba-Mischna", FS E.Z. Melammed, Ramat Gan 1982, 115-134; B.T. VIVIANO, *Study as Worship. Aboth and the New Testament*, Leiden 1978.

'Edayyot: H. KLÜGER, *Über Genesis und Composition der Halachasammlung Edujot*, Breslau 1895.

Middot: F.J. HOLLIS, *The Archaeology of Herod's Temple. With a Commentary on the Tractate Middoth*, Londres 1934; J. PATRICH, "The Mesibbah of the Temple According to the Tractate Middot", *IEJ* 36 (1986) 215-233; A. SPANIER, "Zur Analyse des Mischnatraktates Middot", FS Leo Baeck, Berlín 1938, 79-90; L.-H. VINCENT, *Jérusalem de l'Ancien Testament* II, Paris 1956,

496-525; Th.A. BUSINK, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. II von Ezechiel bis Middot*, Leiden 1980.

Neziqin: D. DAUBE, "The Civil Law of the Mishnah: The Arrangement of the Three Gates", *Tulane Law Review* 18 (1943s) 351-407.

Parah: J. NEUSNER, "Form-analysis and Exegesis. The Case of Mishnah Parah Chapter Three", *JJS* 33 (1982) 537-546.

Roš Ha-Šanah: Z. KARL, "Some Observations on the Tractate Rosh Hashana" (h), *Tarbiz* 27 (1957s) 475-482.

Šabbat: "Comments on the Order of Mishnayoth in Tractate Shabbath" (H), FS A. Weiss, Nueva York 1964, 377-383.

Sotah: D.Y. EBNER, *The Composition and Structure of Mishnah "Sotah"* (Tesis Doctoral), Yeshiva University 1980.

Tamid: L. GINZBERG, "Tamid. The Oldest Treatise of the Mishnah", *Journal of Jewish Lore and Philosophy* 1 (1919), reimpr. Nueva York 1969, 197-209; A. SPANIER, "Zum Mischnatraktat Tamid", *MGWJ* 69 (1925) 271-5.

I. EXPLICACIÓN TERMINOLOGICA

Bibliografía:
A. ABRAMSON, "Mischna we-Talmud (Gemara) be-fi Qadmonim", FS D. Sadan, Tel Aviv 1977, 23-43; ALBECK, *Einführung* 1-3; BACHER, ET I 122s. 193-5; L. FINKELSTEIN, "Midrash, Halakhot, and Aggadot" (h), FS Y.F. Baer, Jerusalén 1960, 28-47.

EL verbo hebreo *šanah* (= "repetir") en sentido estricto significa aprender mediante repetición la tradición oral (en este sentido, Abot 2,4; 3,7) o enseñarla (así en Erub 54b); se contradistingue de *qara*, que se refiere al estudio de la Escritura. El equivalente arameo es *teni* o *tena*. Los sustantivos derivados son *mišnah* (hebreo), *matnita* (arameo).

Así pues, Misnah significa tanto aprender (Abot 3,7) como enseñar la tradición oral (TosBer 2,12, ed. de Lieberman 8). En este sentido Misnah engloba las tres ramas de la tradición: el midrás, o explicaciones del texto bíblico; las halakot, en cuanto conjunto de formulaciones independientes de la Escritura; finalmente las haggadot, entendiendo en ellas todo el material no halákico. Así ha de entenderse la respuesta de Qid 49a a la cuestión: ¿Qué es la Misnah? R. Meir dijo: las halakot. R. Yehudah contestó: el midrás" (cfr comentario de Finkelstein).

En particular Misnah significa el corpus legal religioso que se ha ido formando en la tradición hasta el 200 d.C. aproximadamente. También

puede designar la enseñanza de un maestro de esta época (un tannaíta), bien una sola y particular enseñanza (equivale entonces a halakah), bien la compilación de tales enseñanzas (así en TJ Hor 3,48c, *mišnayot gedolot*, las grandes compilaciones de misnayot, como las de Jiyya –y no Juna, como en las ediciones impresas–, Hosayah y Bar Qappara). *Kat'exojen*, Misnah es la colección atribuida a R. Yehudah ha-Nasí, que es de la que aquí se trata.

Natán ben Yejiel en el Aruk ofrece otra derivación del término: "¿Por qué se le llama Misnah? Porque es *segunda* con relación a la Torah". Una derivación semejante es la que se adivina tras la terminología de los Padres de la Iglesia, quienes traducen Misnah por *deuterosis*.

En TB la Misnah de Rabbí es citada como *mišnatenu* o *matnitin* (rara vez *matnita*); en TJ se la designa *matnitin* o *matnita*. Otras colecciones de misnayot reciben el nombre de *matnita* o *barayta* en TB; en TJ son *mišnayot*. Las formulaciones misnaicas son introducidas en TB y TJ con *tenan* o *tenayna* ("hemos aprendido", "se nos ha transmitido").

2. Estructura y contenido

En la forma en que ha llegado a nosotros la Misnah (y también Tosefta y Talmudim) consta de seis secciones principales u órdenes (*sedarim*, ocasionalmente también llamados *'arakim*). De aquí la tradicional designación del Talmud como *Šas* (abreviatura de *šišah sedarim*, "los seis órdenes"). Cada *seder* tiene un número de tratados (de 7 a 12): *masseket* (propiamente "tejido"; nota la evolución semántica con el latino *textus*) o en arameo *massekta*; en plural se dan las formas *massekot*, *massektot* y *massekyot*. Los tratados se dividen en capítulos *(pereq)* y éstos en proposiciones (*mišnah*, en TJ *halakah*).

a) Sinopsis del contenido

(Tras el nombre del Tratado sigue entre paréntesis el correspondiente número de capítulos)

§ 1. Orden primero: *Zera'im*, "semillas".
Once tratados, sobre todo de leyes referentes a la agricultura.

1. *Berakot* (9), "bendiciones". Se trata de normativas sobre la oración del *šema'* y la oración de la mañana, tarde y noche; normativa sobre las "dieciocho bendiciones" (*šemoneh 'eśreh*) y la oración adicional. Bendiciones para la consumición de diversos alimentos y para otras ocasiones. Acción de gracias común después de las comidas. Mención del nombre de Dios en los saludos.
2. *Pe'ah* (8), "la esquina" del campo, cuyo producto, según Lv 19,9s; 23,22; Dt 24,19ss, debe ser dejado para los pobres. Se trata en general del derecho de los pobres. ¿Qué productos están sujetos a la *Pe'ah*? ¿qué es lo que constituye una *pe'ah*? ¿cómo se distribuye la *pe'ah*? El rebusco, la gavilla perdida, el derecho de los pobres, el transeúnte; ¿quién tiene derecho al "derecho de los pobres"?
3. *Dem'ay* (7), "lo dudoso", es decir, productos en lo que es dudoso si se ha separado ya el diezmo para los sacerdotes o el segundo diezmo en los años que corresponda. ¿Cuándo se debe separar el diezmo? ¿quién es de fiar respecto al cumplimiento de la normativa de los diezmos? Conducta a observar cuando se tienen conjuntamente o mezclados productos "dudosos" y productos de los que no se ha separado el diezmo.
4. *Kil'aim* (9), "lo diverso". Según Lv 19,19; Dt 22,9-11, se prohíbe la mezcla o emparejamiento de cosas de un mismo género (productos del campo, animales, tejidos) pero de diversa especie. ¿Qué especies de plantas o de animales constituyen un *kil'aim*? Mezcla de dos tipos de semillas; la siembra de especies diversas en un mismo campo o una viña. Bastardos.
5. *Šebi'it* (10), "el séptimo año", en el cual –según Ex 23,11 y Lv 25,1-7– los campos se dejan descansar en barbecho y las deudas –según Dt 15– son condonadas y los esclavos manumitidos. ¿Qué trabajos se pueden realizar en el año sabático? ¿Cómo usar de lo que ha crecido en el año sabático? Condonación de deudas y *prosbul* (declaración ante el tribunal, *pros boulé*, de que las deudas se mantienen en todo tiempo).[1]

[1] Normativa introducida por Hillel para evitar que la gente se retrajera de hacer préstamos.

6. *Terumot* (11), "ofrendas" (para los sacerdotes: Nm 18,8ss y Dt 18,4: también la parte que los levitas, según Nm 18,25s, deben entregar a los sacerdotes del diezmo que a ellos les corresponde). ¿Cómo se separa esta ofrenda? ¿cómo se mide esta ofrenda? ¿qué sucede cuando la ofrenda se mezcla con otros productos? ¿cómo reemplazar las ofrendas olvidadas o robadas? ¿qué pasa si la ofrenda se vuelve impura? etc.
7. *Ma'aśerot* o *Ma'aśer Rišon* (5), "diezmos" o "primer diezmo", que según Nm 18,21ss corresponde a los levitas. ¿De qué frutos hay que dar este diezmo? ¿Cuáles están libres de diezmo?
8. *Ma'aśer Šeni* (5), "segundo diezmo" (Dt 14,22ss; cfr Dt 26,12ss; según la explicación rabínica también Lv 27,30-33): cuyo valor monetario debía ser consumido en Jerusalén. Reglamentaciones sobre la venta de segundo diezmo, su contaminación, uso del dinero conseguido. Los viñedos en el cuarto año. Separación *(bi'ur)* del diezmo. Supresión de la confesión habitual de Dt 26,13 y otros cambios introducidos por el Sumo Sacerdote Yojanán (Juan Hircano).
9. *Ḥallah* (4), "la masa" (Nm 15,8ss): ¿De qué y en qué cantidad debe hacerse entrega de la masa? ¿En qué se equiparan *ḥallah* y diezmos? ¿Cómo se diferencian los distintos países con relación a la *ḥallah*?
10. *'Orlah* (3), "prepucio" de los árboles: cfr Lv 19,23, según el cual los árboles durante los tres primeros años se consideran incircuncisos, estando sus frutos prohibidos. ¿Cuándo afecta esta normativa a los árboles y viñedos? Mezclas de *'orlah*, *kil'aim*, diezmos, etc. Aplicación de esta normativa en Israel, Siria y en otros lugares.
11. *Bikkurim* (3), "primicias" (cfr Dt 26,1ss; Ex 23,19): ¿Quién los ofrece, de qué y desde cuándo? Coincidencias y diferencias entre primicias, diezmos y segundo diezmo. ¿Cómo se llevan las primicias a Jerusalén? Muchos textos de la Misnah y del Talmud añaden un cuarto capítulo sobre el híbrido (andrógino), que con variantes se encuentra en Tosefta.

§ 2. Orden segundo: *Mo'ed*: "días festivos".
12 tratados.

1. ***Šabbat*** (24): Ex 20,10; 23,12; Dt 5,14, etc. Las escasas prescripciones del Pentateuco sobre el sábado quedan aquí muy detalladas, en parte por Ex 35 que relaciona el descanso sabático con los preceptos sobre la construcción del templo. Se distingue entre lo que es dominio público, privado o neutral, en orden a transportar algo de un lugar a otro. ¿Qué ocupaciones están permitidas en sábado? Las 39 clases principales de trabajos prohibidos.
2. ***'Erubin*** (10): "fusiones", gracias a las cuales se pueden eludir algunas leyes sabáticas; por ej., dejando el alimento al final del camino permitido en sábado (2000 codos) se crea un "domicilio", a partir del cual se puede hacer otra vez el camino de un sábado. Haciendo una ficticia fusión de los patios se puede transportar algo de un dominio privado a otro si una comida para la que toda la comunidad ha aportado se deposita en uno de los domicilios.
3. ***Pesaḥim*** (10), "corderos pascuales", "sacrificios de Pascua". Ex 12,23; 15,34; 34,18; Lv 23,5-8; Nm 28,16ss; Dt 16,1ss. Cómo hacer desaparecer lo fermentado; preparación del pan ázimo; las hierbas amargas; trabajos permitidos en estos días; sacrificio y preparación del cordero pascual; quién puede comerlo; la fiesta de Pascua en el segundo mes (Nm 9,10ss); ritual de la cena de Pascua.
4. ***Šeqalim*** (8), "siclos": el impuesto de medio siclo que se dedicaba al mantenimiento del culto en la época del segundo templo (Ex 30,12ss; Neh 10,33). ¿Quién está obligado a este impuesto? El cambio de la antigua moneda prescrita. ¿Qué es lo que puede adquirirse? Los cestos de las ofrendas en el templo. La limpieza de la cortina del templo. La espléndida cortina de delante del Santuario.
5. ***Yoma*** (8), "el día": se refiere al día de la expiación *(yom ha-kippurim*, Lv 16). Preparación del sumo sacerdote. Sorteo de los dos machos cabríos. El sumo sacerdote hace una triple confesión de los pecados y entra tres veces en el *Sancta Sanctorum*. Prohibiciones para el día de la expiación. Cómo se expía (ofrenda penitencial, ofrenda por los pecados, la muerte, día de la expiación, la conversión).

6. ***Sukkah*** (5) "cabaña"; también se usa el plural *sukkot:* se refiere a la fiesta de los tabernáculos (Lv 23,33-36; Nm 29,12ss; Dt 16,13ss). Construcción y disposición de la cabaña para la fiesta. Sobre el comer y dormir en ella. El ramo de la fiesta (una rama de palmera, otra de mirto y otra de sauce). La aspersión con el agua. Los 24 turnos de sacerdotes; su trabajo en las ofrendas, su parte en las ofrendas y en los panes de la proposición.
7. ***Beṣah*** (5), "huevo" (por la palabra con la que comienza este tratado) o *Yom Ṭob,* "día festivo": Qué se debe observar en los días de fiesta. Diferencias con el sábado. Las diferentes opiniones sobre el particular de las escuelas de Hillel y Sammay. La compra de lo necesario en los días de fiesta, el transporte de alimentos, la prohibición de encender fuego, etc.
8. ***Roš ha-Šanah*** (4), la fiesta de Año Nuevo" (Lv 23,34s; Nm 29,1ss): Los cuatro tipos de Año Nuevo (Nisán, Elul, Tisrí, Sebat). Determinación y santificación del novilunio. El toque del *šofar.* El ritual de las bendiciones en la fiesta de Año Nuevo: los diez *malkiyyot* (los diez versículos bíblicos en los que se nombra el Reino de Dios), los diez *zikronot* (los diez versículos bíblicos sobre el memorial de Dios), los diez *šofarot* (versículos en los que se menciona el *šofar*).
9. ***Ta'anit*** (4), también en plural, *ta'aniyot,* "ayunos": Cuándo empezar a hacer las rogativas por la lluvia, cuándo empezar el ayuno. Los ayunos de siete días y las oraciones correspondientes. En qué días no se debe ayunar. Por qué se ayuna además en otros días. Joni el trazador de círculos. Cuándo se interrumpe el ayuno al empezar a caer la lluvia. El 17 de Tammuz, el 9 de Ab y el 15 de Ab.
10. ***Megillah*** (4), "el rollo", específicamente "el rollo de Ester" que se lee en las sinagogas durante la fiesta de Purim (cfr Est 9,28): Cuándo y cómo se lee el rollo de Ester. Sobre la venta de objetos sagrados. Lecturas sinagogales de la Torah y los Profetas. Qué textos no deben ser leídos en público, cuáles no deben ser traducidos.
11. ***Mo'ed Qaṭan*** (3), "días de media fiesta" (*qaṭan,* "pequeño", le diferencia del orden del mismo nombre *mo'ed*): a veces se le llama también *Mašqin* ("se puede regar") por ser la primera palabra del tratado: Prescripciones para los días entre el 1.° y 7.° de Pascua o

entre el 1.°. y 8.° de Sukkot, durante los cuales se permiten determinados trabajos.

12. *Ḥagigah* (3) "sacrificio festivo": Sobre las tres fiestas de peregrinación (Pascua, Semanas y Tabernáculos: Dt 16,16). Quién debe presentarse en el templo y cuánto debe gastar en las ofrendas. Cuestiones sobre las que no se debe instruir a nadie. Diferencias de opinión sobre la imposición de manos. El ritual lavatorio de las manos. Los siete grados de pureza y sus leyes correspondientes.

§ 3. Orden tercero: *Našim*, "Mujeres".
7 tratados.

1. *Yebamot* (16), "cuñadas", también Yabmut, "casamiento con el cuñado"; a veces también se le llama *našim:* Trata especialmente sobre la ley del levirato (Dt 25,5; cfr Rut 4 y Mt 22,24) y sobre la *ḥaliṣah* que lo dispensa. Quién está obligado y en qué circunstancias. Con quién no puede casarse un sumo sacerdote. Recepción de los ammonitas, etc., en la comunidad. Situación de los prosélitos. La negativa de una menor de edad a permanecer con su marido. El testimonio de la muerte del marido.

2. *Ketubbot* (13), "contratos matrimoniales" (cfr Ex 22,16): la *ketubbah* es tanto el contrato matrimonial como la suma de dinero en él estipulada asignada a la mujer para caso de divorcio. El matrimonio de las vírgenes. Multa por la violación de una muchacha. Obligaciones recíprocas de marido y mujer. Propiedades de la mujer. Derechos hereditarios de la mujer. Derechos de la viuda.

3. *Nedarim* (11), "Votos" y anulación de los mismos (Nm 30): Qué es lo que vale como voto. *Qorban*. Votos condicionales. Escapatorias. Cuatro tipos de votos inválidos desde el principio. Mentiras. Interpretación de los votos. De qué votos puede dispensar un sabio. Quién puede anular los votos de la mujer o hija, y qué clase de votos.

4. *Nazir* (9), "nazireo", o *nezirut*. "voto de nazireo" (Nm 6): Con qué formulaciones se obliga uno al nazireato y cuánto dura éste. Cuándo se ha de cortar el pelo. Dispensa del voto de nazireato. Qué le está prohibido al nazireo. Contaminación del nazireo. La

ofrenda que ha de hacer el nazireo. Votos de nazireato de mujeres y esclavos.

5. *Sotah* (9), "la esposa sospechosa de haber cometido adulterio" (Nm 5,11-31). Desarrollo del ritual de los celos ante el Tribunal Supremo. Diferencias entre sacerdotes y demás israelitas en derechos y deberes. Cuándo no se dan a beber las aguas amargas. Fórmulas que sólo pueden pronunciarse en hebreo. Explicación de Dt 20,2-9 (alocución del sacerdote antes de la batalla). Sacrificio de un cordero cuando no se descubre a un asesino (Dt 21,1-9). Apéndice: signos mesiánicos.
6. *Giṭṭin* (9), "documento de divorcio" (Dt 24,1): Envío, legalización y devolución del documento de divorcio. Formulario y firma. Readmisión de la mujer repudiada. Divorcio en caso de enfermedad. Divorcio condicionado. Validez de las disposiciones orales con relación al documento de divorcio. Causas del divorcio.
7. *Qiddušin* (4), "esponsales" que se distingue de la subsiguiente conducción al hogar, o consumación del matrimonio propiamente dicho *(niśśu'in)*: Cómo el hombre adquiere a una mujer (por dinero, carta, cohabitación). Adquisición de otros bienes. Qué mandamientos deben cumplir exclusivamente los hombres, y cuáles tienen validez solamente en Israel. Esponsales a través de procurador y bajo condición. Matrimonios entre gente de la misma clase. Normas morales.

§ 4. Orden cuarto: *Neziqin*, "daños".
10 tratados.

1. *Baba Qamma* (10), "puerta primera" (de un tratado único en origen, *Neziqin*, que constaba de 30 capítulos). Daños en sentido estricto, incluyendo robos, hurtos y heridas. Daños y perjuicios causados por un buey que embiste, por un pozo no cubierto, por el pacer del rebaño y por el fuego. Evaluación del daño y compensación. El caso de las adquisiciones dudosas. Desechos que pertenecen al fabricante o artesano.
2. *Baba Meṣi'a* (10), "puerta de en medio". Objetos encontrados reclamados por dos personas. Quién no tiene ningún derecho a lo hallado. Depósito de los objetos. Su compra, plazo de devolución, ganancia no permitida, obligación de restitución. Interés y espe-

culación. Contratación de obreros y ganado. Contratación y arrendamiento; fianzas; salarios. Obligaciones y derechos que resultan del hundimiento de un edificio.

3. *Baba Batra* (10), "puerta última". Partición de una propiedad común. Limitaciones en el uso de los bienes raíces. Usucapión (*ḥazaqa*). Venta de bienes muebles e inmuebles. Obligación del vendedor a ofrecer garantía. Derechos de herencia. Partición de bienes. Regalos de bodas. Presentación de documentos. Garantía.
4. *Sanhedrín* (10), del griego *synhedrion*, "corte de justicia". Tribunales de tres jueces. El pequeño Sanedrín de 23 miembros. El Gran Sanedrín de 71 miembros. Elección de los jueces. Los testimonios. Quién no puede ser juez ni testigo. Diferencia entre procesos civiles y criminales. Clases de pena de muerte. El caso del hijo rebelde (Dt 21,18ss). El ladrón. El reincidente. Ejecución sin juicio. Quiénes no tienen parte en el mundo futuro. El anciano rebelde (*zaqen mamre*) y el falso profeta.
5. *Makkot* (4), "azotes". Sobre la pena de flagelación (Dt 25,1-3). Flagelación de falsos testigos. Homicidio involuntario y ciudades de refugio (Dt 19,1ss; Nm 35,9ss). Cuándo se impone la flagelación, número de azotes, modo de ejecutarla. La flagelación libera de la pena de exterminio. Recompensa de los mandamientos.
6. *Šebu'ot* (8), "juramentos" (cfr Lv 5,4ss). Principales clases de juramentos. Juramento leve y juramento vano. Juramento del testigo. Juramento impuesto por el juez. Cuándo no se debe jurar. Juramentos en recompensas, negocios y otras ocasiones. Los cuatro tipos de guardianes y el juramento.
7. *'Eduyot* (8), "testimonios" (de maestros posteriores sobre dichos de antiguos maestros; el tratado también es llamado *beḥirta*, "elección"). Según Ber 28a fue enseñado el mismo día en que Elazar ben Azaryah fue nombrado Nasí en lugar de Gamaliel II. Comprende un total de 100 sentencias, más 40 casos en los que los sammaítas son indulgentes y los hillelitas son severos. La mayoría de las sentencias se encuentran en la Misnah, pero en otro orden (según un criterio objetivo).
8. *'Abodah Zarah* (5), "idolatría". Fiestas de los idólatras. Prescripciones para evitar un contacto demasiado estrecho con los idólatras. Ídolos. El vino de los idólatras. Cómo purificar objetos comprados a los idólatras.

9. *Abot* (5), (dichos de los) "Padres", o también *Pirqe Abot*, "capítulos de los Padres". También es posible la comprensión de Abot como "principios fundamentales" de la Misnah (así M.B. Lerner, *The Tractate Avot*, 264). Cadena de la tradición desde Moisés hasta el final de la época tannaítica. Sentencias de los maestros mencionados. Dichos numéricos anónimos y consideraciones moralizantes. Sólo tardíamente se le añadió el Cap. 6, un panegírico de la Torah (*qinyan Torah*, "adquisición de la Torah") que no pertenecía a la Misnah.
10. *Horayot* (3), "enseñanzas, decisiones". Decisiones religiosas erradas. Ofrenda del sacrificio expiatorio (Lv 4,13s). Diferencias entre el tribunal, el sumo sacerdote y otros en el caso de haber promulgado decisiones erróneas. Otras diferencias entre el sumo sacerdote, los sacerdotes ordinarios, etc.

§ 5. Orden quinto: *Qodašim*, "cosas sagradas"
11 tratados.

1. *Zebaḥim* (14), "sacrificios de animales" (cfr Lv 1 ss). La intención requerida. Cómo una víctima sacrificial deviene no apta y cómo pese a alguna inadvertencia permanece apta. La aspersión de la sangre. Sacrificio de pájaros. Precedencia de unos sacrificios respecto a otros. Purificación de los recipientes. La parte de los sacerdotes en los sacrificios. Cremación de los toros y machos cabríos. Historia de los lugares sacrificiales.
2. *Menaḥot* (13), "oblaciones" (cfr Lv 2; 5,11ss; 6,7ss; 7,9s; Nm 6,13ss, etc). La intención requerida. Con qué irregularidades una oblación puede permanecer apta o convertirse en no apta. Preparación de la oblación. Los panes del sacrificio de acción de gracias, de la consagración y del nazireo. Medidas aplicadas en las oblaciones. Libaciones. Votos de ofrendas.
3. *Ḥullin* (12), "profanos". Inmolación de animales no destinados al sacrificio y otras prescripciones sobre la consumición de carnes. Quién puede inmolar, cómo y con qué. Animales puros e impuros. No cocer carne en leche. Lo que se debe dar a los sacerdotes. Las primicias del esquileo. Ley sobre el nido de pájaro.
4. *Bekorot* (9), "primogénitos". Cfr Ex 13,2.12s; Lv 27,26s; Nm 8,16ss; 18,15ss; Dt 15,19ss. Primogénito del asno, o de otro

animal impuro. Examen de los primogénitos. Primogénitos no aptos para el sacrificio. Defectos que impiden a un hombre el ministerio sacerdotal. Derechos hereditarios del primogénito. Derechos de los sacerdotes en relación con el dinero del rescate. El diezmo del ganado (Lv 27,32).

5. *'Arakin* (9), "evaluaciones, tasaciones". Se refiere al cálculo de la suma a pagar para satisfacer un voto según edad y sexo (cfr Lv 27,1-8). Quién puede hacer la tasación. Mínimo y máximo. Debida atención a los medios del que hace el voto. Obligación de los herederos. Embargo, cuando no ha sido pagado lo equivalente. Rescate de un campo heredado, comprado o vendido; ciudades amuralladas (Lv 25).
6. *Temurah* (7), "sustitución" de un animal para el sacrificio (Lv 27,10.33). Con qué se puede sustituir. Diferencia entre los sacrificios del individuo y los de la comunidad. Sustitución en el sacrificio expiatorio. Qué es lo que no puede ser ofrecido sobre el altar. De las ofrendas sagradas cuáles deben ser quemadas y cuáles enterradas.
7. *Keritot* (6), "exterminios". La pena de exterminio que se menciona en la Torah (Ex 12,15 y *passim*) se identifica con la muerte natural sin descendencia entre los 20 y 50 años. Por 36 pecados se merece la pena de exterminio, si se hacen con premeditación. En casos de duda se ofrece un sacrificio por la culpa. El poder del día de la expiación.
8. *Me'ilah* (6), "profanación" de lo sagrado, "sacrilegio" (Nm 5,6-8; Lv 5,15s). En qué sacrificios y a partir de qué momento se considera que existe sacrilegio. Cuándo el sacrilegio es imposible. El uso de las cosas sagradas.
9. *Tamid* (6, actualmente 7 en razón de una ulterior subdivisión del cap 6). *Tamid* es forma abreviada de *'olat tamid*, "holocausto perenne" (cfr Ex 29,38ss; Nm 28,3ss). Guardias de los sacerdotes en el templo. Limpieza del altar. Diferentes tareas de los sacerdotes. Ofrenda del cordero del sacrificio. Oración de la mañana. Ofrenda de incienso. El sumo sacerdote en el servicio sacrificial. La bendición sacerdotal y el canto de los levitas.
10. *Middot* (5), "medidas" y ajuar del templo. Las guardias en el templo. Puertas del templo, cámaras del fuego. El monte del

templo, muros y atrios. El altar de los holocaustos. El santuario. El atrio y sus dependencias. La cámara de los sillares.

11. *Qinnim* (3), "nidos de pájaros". Se refiere a la ofrenda de tórtolas que ofrecen las puérperas pobres (Lv 12,8) y la gente pobre por determinadas faltas; en ello puede consistir también la ofrenda voluntaria (Lv 1,14ss). Complicaciones cuando se mezclan pájaros de distintas personas o que eran para sacrificios de diversa clase.

§ 6. Orden sexto: *Ṭoharot*, "purezas".
12 tratados.

1. *Kelim* (30), "utensilios". Clases de impureza que pueden afectar a los diversos objetos. Referencias bíblicas: Lv 6,20s; 11,32ss; Nm 19,14ss; 31,20ss. Impurezas mayores, grados de impureza y de santidad. Recipientes de cerámica; hornillos y fogones; recipientes con tapadera; objetos de metal, cuero, etc. Camas, mesas, equipo de montar, etc. Diferencias entre lo externo y lo interno, el armazón, bordes y asas etc., en orden a una posible impureza.
2. *Ohalot* (18), "tiendas". Sobre la impureza que se propaga a través de un cadáver. Se propaga no sólo por contacto sino también por encontrarse algo en la misma "tienda" (Nm 19,14). Qué aberturas dejan pasar la impureza y cuáles la detienen. Cuando uno se encuentra con un cadáver. Lugares de enterramiento. Las casas de los gentiles.
3. *Nega'im* (14), "plagas". Se refiere a lepra (Lv 13-14). Tipos de lepra. Examen que realiza el sacerdote. Casos dudosos. Expansión de la lepra. Bubones y llagas. Enfermedades de la piel. Lepra de vestidos y casas. Purificación de un leproso.
4. *Parah* (12), "la vaca (roja)" (Nm 19). Edad y requisitos exigidos en la vaca roja. Inmolación de la vaca roja y preparación de las cenizas. Preparación y custodia del agua para la aspersión. Cómo estas aguas pierden su aptitud o se convierten en impuras. Aspersión eficaz y aspersión ineficaz.
5. *Ṭoharot* (10), "purezas" (es término eufemístico por "impurezas"). Impurezas que sólo son activas hasta la puesta del sol. Animales sacrificados no según el ritual (*nebela*). Grados de impureza por contacto con lo impuro. Impureza dudosa. Impure-

za por los líquidos. Impureza del aceite y del vino en razón de la presa y el lagar.

6. *Miqwaot* (10), "baños rituales de inmersión". Cfr Lv 15,12 y Nm 31,23 para recipientes; Lv 14,8 para leprosos; Lv 15,5ss para los contaminados por derrames sexuales. Medida y características del baño ritual. Cómo ejecutar la inmersión ritual y qué la invalida.
7. *Niddah* (10). "impureza (de la mujer)". Cfr Lv 15,19ss (en el caso de hemorragia) y Lv 12 (en el caso de la puérpera). Las menstruantes. Las puérperas. Samaritanas. Mujeres saduceas y no israelitas. Las diferentes edades de la mujer, la pubertad, etc.
8. *Makširin* (6), "lo que capacita (para contraer impureza)"; recibe también el nombe de *mašqin*, "líquidos". Los alimentos sólidos pueden devenir impuros si entran en contacto con algo impuro después de haber sido mojados con uno de los siete líquidos (cfr Lv 11,34.37s).
9. *Zabim* (5), "blenorraicos" (Lv 15). Cálculo de los siete días puros hasta que el blenorraico es de nuevo considerado puro. Cuestiones a propósito del examen de un flujo. Contaminación por un blenorraico. Comparación con diversos tipos de impureza. Enumeración de los factores que pueden invalidar (*pasul*) una ofrenda.
10. *Ṭebul Yom* (4), "el que tomó el baño ritual el mismo día", y consecuentemente permanece en la impureza aún todo el día hasta la puesta del sol (Lv 15,5; 22,6s). Éste puede tocar lo profano, pero si toca la ofrenda, la masa y los sacrificios los hace inválidos (*pasul*) aunque no impuros. Cómo afecta al todo si se toca sólo una parte.
11. *Yadayim* (4), "manos". Se refiere a la impureza ritual y a la purificación de las manos. Cfr Mt 15,2.20; 23,25; Mc 7,2ss; Lc 11,38s. Purificación de las manos mediante el lavado con agua. Cómo se vuelven las manos impuras. Escrituras que manchan las manos, es decir, que pertenecen al canon bíblico: debate sobre Cantar de los Cantares y Qohelet. Las secciones arameas de Esdras y Daniel. Diferencias entre fariseos y saduceos.
12. *'Uqṣin* (3), "rabillos". Cómo los rabillos, piel y hueso pueden devenir impuros al ser el fruto impuro, o cómo ellos afectan al fruto con su impureza.

b) *¿Es ésta la división original?*
(Cfr Epstein, ITM 980-1006; Albeck, *Einführung* 184-8)

La subdivisión de la Misnah en *seis Órdenes* se menciona en Ket 103b en nombre de R. Jiyya (T_5): *šita sidre* (cfr BM 85b). Los textos palestinos usan también *'erek* en lugar de *seder*, por ej., PRK 1,7 (ed. de Mandelbaum, 11): *šeš 'erke ha-mišnah*. El Talmud da muchas veces los nombres de los Tratados. Por lo que se refiere a la ordenación de los "seis Órdenes", la secuencia actual se encuentra ya en una exégesis de Res Laqis (pA_2) a Is 33,6 ("habrá fidelidad en tus tiempos, riqueza de sabiduría y ciencia"): Res Laqis relaciona las expresiones del versículo con los Órdenes de la Misnah según la secuencia habitual: "fidelidad" es *zera'im*; "tus tiempos" es *Mo'ed*; "riqueza" es *Našim*; "salvación" es *Neziqin*; "sabiduría" es *Qodašim*; "ciencia" es *Ṭoharot* (Sabb 31a). La conexión de los Órdenes con la expresión correspondiente del texto bíblico se justifica sólo en parte; lo cual sugiere que este texto no deriva la secuencia de los Órdenes de la Misnah del versículo bíblico, sino que esta ordenación ya le fue dada. Pero este texto tampoco es prueba de que esa ordenación estuviera ya fijada en el s. III. En MidrSal 19,14 (ed. Buber, 86a), R. Tanjuma (pA_5) explica Sal 19,8-10 con referencia a los seis Órdenes de la Misnah, observando la secuencia de *Našim, Zera'im, Ṭoharot, Mo'ed, Qodašim* y *Neziqin*. Los pasajes citados del salmo no corresponden a su secuencia en el texto bíblico (sólo posteriormente *Ṭoharot* sería trasladado con su correspondiente cita del salmo al 5.° puesto para seguir el texto bíblico), lo que sugiere que al autor ya se le presentó esa precisa secuencia de los Órdenes de la Misnah (por lo demás, también aquí la relación entre el texto bíblico y el Orden de la Misnah es muy vaga). Esto significa que en el período talmúdico aún no se ha fijado una determinada secuencia de los Órdenes de la Misnah, si bien ya empieza a imponerse cada vez más la secuencia que conocemos (así en BM 114b, Neziqin ya tiene el puesto 4.° y Toharot el 6.°).

Los *nombres de los Tratados* están ya, en su mayor parte, atestiguados en los Talmudim: Ber en BQ 30a; Yom en Yom 14b; RH en Taa 2a; Ket, Ned, Naz y Sot en Sot 2a; BQ y BM en AZ 7a; Sanh (incluyendo Makk) en MQ 1,31b; Makk y Sebu en Sebu 2b; Eduy en Ber 28a; Abot en BQ 30a; Tam en Yom 14b; Mid en Yom 16a; Kel en Kel 30,4; Ahilot y Neg en TJ MQ 2,5,81b; Uqs en Hor 13b. General-

mente los nombres provienen del contenido; en ocasiones están tomados de la primera palabra (así *Beṣah* es más frecuente que *Yom Ṭob*; *Šeḥitat Qodašim* es más antiguo que *Zebaḥim*; *Mašqin* también es anterior a MQ).

El *número de Tratados* actualmente es de 63. En origen las tres "puertas" (*Babot*) del comienzo del cuarto Orden formaron un solo Tratado, también llamado Neziqin: "Todo Neziqin es un solo Tratado" (BQ 102a; cfr BM 10ab). Este Tratado comprendía, como Kelim, 30 capítulos (LvR 19,2; ed. Margulies 417). Esta situación original es la que reflejan los Mss de Kaufmann y Parma; otros Mss también suman los capítulos de las tres "puertas". Fue debido a su amplitud por lo que el Tratado se dividió en tres partes ya en época talmúdica (igual que Kelim en Tosefta): la división se realizó mecánicamente en tres "puertas", una por cada 10 capítulos (pero en realidad BM 10 debería pertenecer a BB). En origen también Makk junto con Sanh formaban un solo Tratado llamado Sanhedrín, que comprendía 14 capítulos, como testimonian los Mss de Kaufmann y Parma. Esto es lo que presupone TJ Makk 1,44,31b: "Aprendemos aquí algo que no aprendemos en todo el (tratado) Sanhedrín...". La separación de Sanh tampoco se ha hecho aquí objetivamente: Makk 1 todavía debía pertenecer a Sanh. Ya Maimónides reconoce –aunque a la fuerza– en la introducción a su comentario a la Misnah que en los Mss Makk y Sanh iban unidos y se consideraban un solo Tratado. De todo lo cual resulta que el número original de los Tratados era de 60, como también R. Yisjaq Nappaja (pA$_3$) testimonia cuando entiende las "60 reinas" de Cant 6,8 como los "60 Tratados de las halakot" (CantR 6,14).

El *orden de los Tratados* dentro de cada Orden no nos ha sido transmitido con homogeneidad: Mss y ediciones de la Misnah difieren unos de otros en la ordenación de los Tratados, al igual que ocurre en la tradición de Tosefta y de los dos Talmudim. La ordenación aquí propuesta corresponde a la de Maimónides en la introducción a su comentario a la Misnah, excepción hecha de la secuencia Naz Sot Git: Maimónides aquí prefería Naz Git Sot, secuencia que no podía imponerse por el testimonio contrario de Naz 2a y Sot 2a (¿no conocía Maimónides estos pasajes?). Fuera de aquí, disponemos de pocos datos talmúdicos sobre la ordenación de los Tratados (Taa 2a: RH-Taa; Sebu 2b: Makk-Sebu) que sean decisivos. No debemos contar con que hubiera existido una ordenación homogénea original de los Tratados.

Como ya A. Geiger (*Wissensch. Zeitschrift für jüd. Theologie* 2, 1836, 489-92) había sospechado, el principio de ordenación que subyace a los Mss de la Misnah dentro de los Órdenes parece haber sido el número de capítulos de cada Tratado. En todo caso, este cálculo cuadra con todos los Órdenes, excepto Zera'im, si contamos las tres "puertas" como un Tratado Neziqin de 30 capítulos, e igualmente contamos Makk y Sanh como el Tratado Sanhedrin de 14 capítulos. En el Orden Qodašim hay que advertir que Tamid originariamente no contaba siete sino seis capítulos. Cuando algunos Mss de la Misnah discrepan de otros en la ordenación de los Tratados, generalmente ello se debe a un intercambio de Tratados del mismo número de capítulos. Si en la *Editio Princeps* de la Misnah el tratado Abot (5 capítulos) viene después de Horayot (3 capítulos), es porque Abot dentro del Orden (y en toda la Misnah) es un Tratado singularísimo y acaso constituía el término de la Misnah: pero incluso esta edición en la lista complexiva de los Tratados del 4.° Orden ¡situaba a Abot delante de Horayot!

La ordenación del Orden Zera'im no sigue absolutamente este principio, aunque es verdad que un grupo de Tratados mayores antecede al grupo de Tratados menores. En la secuencia usual los números de los capítulos son: 9-8-7-9-10-11-5-5-4-3-3-. El Ms de Viena de Tosefta cambia en la primera parte: Ter (11), Sebi (10), Kil (9); también otro Ms de la Geniza documenta este orden Sebi-Kil. Pero aunque ésta fuera la secuencia primitiva, queda aún por explicar la ordenación de los tres primeros Tratados. Demay, "el diezmo dudoso", ocupa ahora el 3.er lugar, pero objetivamente debiera venir tras Maas y Ter (¡en el Ms de Erfurt de Tosefta Demay viene realmente tras Ter!); y Pea, ahora en 2.° lugar, tampoco está aquí justificado. Por lo que se refiere a Ber, podría haber sido colocado al principio de la Misnah en razón de su contenido (¡en el códice de Munich de TB Ber viene al final del Orden Mo'ed!). Cómo se ha llegado a la actual secuencia de los Tratados dentro del Orden Zera'im, probablemente no pueda ser explicado satisfactoriamente. Se ha propuesto que la secuencia Kil-Sebi-Ter tiene como base la secuencia de los textos bíblicos correspondientes: Lv 19, Lv 25, Nm 18. Pero no se puede probar la hipótesis de que el orden de las leyes correspondientes del Pentateuco ha servido de guía al orden de los Tratados, aunque dentro de cada Tratado no pocas determinaciones se explican siguiendo la correspondiente fundamentación en el Pentateuco. Con toda seguridad algunos Tratados se han yuxtapuesto por

semejanza objetiva de contenidos (así Maas y MS). Pero tampoco es convincente el intento de Maimónides, en la introducción a su comentario a la Misnah, de justificar como original el orden que él mantiene en base a una agrupación de los semejantes, dando preferencia a los indispensables y en el orden de la Torah.

Obviamente si los Tratados dentro de sus Órdenes han sido ordenados según el número de capítulos, la *división en capítulos* debe ser anterior a la ordenación. En los Talmudim se encuentran también algunos capítulos de la Misnah citados con los nombres aún hoy habituales tomados de las palabras iniciales: así por ej., TJ Git 8,5.49c, "Quien se divorcia de su mujer" (Git 9); Yeb 96b, "Cuatro hermanos" (Yeb 3); Nid 48a, "Si un niño nace mediante una cesárea" (Nid 5). Naturalmente ello no excluye que ciertos capítulos se separaran más tarde (en los Mss y primeros comentarios Tam 6 y 7 cuentan como un solo capítulo) o que otros les fueran añadidos posteriormente (Abot 6; Bik 4, de la tradición de Tosefta). En casos aislados también se ha hecho una incorrecta división de los capítulos: en Sabb, por ej., 9,1-4 objetivamente debe ir junto con 8,7 (los dichos sobre un texto bíblico no son una prueba, pero sí una indicación). Tales rupturas nada objetivas pueden en ocasiones ser más antiguas que los Talmudim y hasta remontarse a los tannaítas, los recitadores de la Misnah en las academias.

El *orden de los capítulos* dentro de un Tratado no siempre se ha transmitido homogéneamente: por ej., en Erub el Ms de Oxford conserva la secuencia 6-5-7-4, mientras que el Ms de Munich sitúa el Cap 5 delante del 3; los gaones dividen el Tratado Pes sólo en dos partes: a) Caps 1-4.10, b) Caps 5-9, con lo que el Ms de Munich anexa el Cap 10 directamente al 4; en Tam el Ms de Florencia sitúa el Cap 4 antes del 3; en Ber Raši lee el 4 después del 2; en las ediciones de TB, Meg 3 se sitúa en el cuarto lugar; En Git, Rabbenu Aser y otros textos franceses intercambian los capítulos 6 y 7; en el Ms de Hamburgo, BB 5 está tras el Cap 6 y 7 tras el 8; en TB Sanh 10 ocupa el undécimo lugar, y Men 10 el sexto.

La subdivisión de los capítulos en *halakot* o *mišnayot* es en todo caso antigua y esencialmente está ya presupuesta en los Talmudim.

La carencia de homogeneidad tanto en la ordenación de los Tratados dentro de sus Órdenes como en la de los capítulos dentro de los Tratados, según los diferentes testigos, demuestra claramente que estas

subdivisiones de la Misnah no siguen un orden del texto original normativo, sino que están en función de los intereses académicos de los rabinos y de sus seguidores. Sólo la tradición manuscrita y especialmente el intento de Maimónides "normalizaron" una ordenación de los bloques de tradición dentro de la Misnah, con todo sin conseguir completa unanimidad.

c) UN PRINCIPIO DE ORDENACIÓN DE LA MISNAH

Pese a la falta de uniformidad en la tradición textual, la estructura de la Misnah permanece tan estable que hay que preguntar por su principio de ordenación. La explicación de Maimónides atendiendo a la lógica secuencia de los Tratados no es aceptable. *La agregación de ciertos Tratados a sus respectivos Sedarim* está casi siempre objetivamente justificada por el contenido. Son problemáticos Ber, Naz, Eduy y Abot.

1. *Berakot*, que se ocupa especialmente de las oraciones diarias, no encaja en el Orden Zera'im, que se ocupa de leyes y productos agrícolas. Su agregación a este Orden pudo deberse con toda probabilidad a que aquí son reseñadas detalladamente las oraciones de la mesa con sus bendiciones sobre ciertos alimentos. La temática de la oración lleva a colocar este Tratado al comienzo del Orden y de esta manera al comienzo de toda la Misnah, para dejar claro desde el principio su carácter religioso.

2. El emplazamiento de *Nazir* había provocado ya algunas cuestiones en Sot 2a y Naz 2a. Su yuxtaposición a Sotah se justifica con un argumento moralizante: quien contempla la maldición de la sospechosa de adulterio hará voto de apartarse de la seducción del vino. En realidad Naz y Ned pertenecen a un mismo grupo: y dado que el Tratado sobre los votos, en razón de la especial problemática de los votos de las mujeres (posibilidad de anulación por parte del marido o del padre: Ned 10-11), se incluye en el Orden Našim, también Naz, como un caso especial de votos, obtiene aquí su puesto, aunque sólo 4,1-5 y 9,1 traten sobre el voto de nazireo de las mujeres.

3. *'Eduyot*, "testimonios", podría haber sido recibido dentro del Orden Neziqin como conclusión de *Šebu'ot*, "juramentos", toda vez que este tratado (Eduy), con su singular ordenación según los maestros

y con su falta de unidad temática, no encontró otro lugar más apropiado. Albeck (*Mischna* IV 277) fundamenta la inclusión de Eduy en Neziqin en el hecho de que las sentencias contenidas en Eduy fueron pronunciadas en Yabneh ante el Sanedrín.

4. *Abot*: es el único Tratado de la Misnah puramente haggádico; junto con Eduy es el segundo Tratado "anormal" que se encuentra en la Misnah. Por lo mismo Albeck piensa (*Mischna* IV 348s) que encontró su sitio en Neziqin, porque los "Padres" eran los miembros del Sanedrín. Pero esta fundamentación es más que dudosa. En BQ 30a afirma R. Yehudah: "Quien quiera ser piadoso observe las leyes de los daños (*Neziqin*)"; pero Raba precisaba: "Los preceptos de los Padres (*Abot*)", mientras que otros decían: "Los preceptos de las Bendiciones (*Berakot*)". Aunque aquí Raba pretendiera sólo especificar el dicho de Yehudah, quedaría sólo documentado que en su tiempo Abot se incluía en el Orden Neziqin, pero esto no es ninguna justificación. Probablemente no exista ninguna fundamentación lógica. Más bien merece consideración la fundamentación histórica que propone A. Guttmann: Abot habría sido añadido a la Misnah tardíamente (en torno al 300) y colocado al final de la obra, donde solía encontrarse el Orden Neziqin.

Dentro de los Tratados es ciertamente fundamental una ordenación temática; con todo, también esta ordenación viene continuamente interrumpida por asociaciones que surgen de contenido o de tipo formal o introducidas por el mismo transmisor. Por ej., en Sot el tema específico es la sospechosa de adulterio; a ésta el castigo se le aplicaría según el principio de "medida por medida"; y ese mismo principio se aplica a otros casos, tanto de bien como de mal (Cfr Sot 1,7-9). A la frase de R. Yehosúa sobre la mujer frívola sigue otra sentencia en su nombre sobre aquel que con su conducta destruye el mundo. A propósito de la ofrenda que ha de presentar la sospechosa de adulterio se distingue entre la hija del sacerdote y la mujer de un sacerdote que es hija de un israelita común: así se llegan a plantear en general las diferencias entre sacerdotes e hijas de sacerdotes, incluso entre hombre y mujer (formalmente las proposiciones van unidas por la fórmula *mah beyn*, "cuál es la diferencia entre...") (Sot 3,7-8). A un dicho de R. Aqiba con un comentario de R. Yehosúa en Sot 5,1, sigue toda una serie de dichos de R. Aqiba pronunciados el mismo día (*bo ba-yom daraš R. Aqiba*) (Sot 5,2-5) con los correspondientes de Yehosúa y de otros; la conexión se da por la repetición de los nombres de Aqiba y

Yehosúa así como por el término clave "hacerse impuro". Este tipo de asociaciones son especialmente numerosas en Sot 7-9: el juramento de la sospechosa de adulterio puede ser formulado en cualquier lengua: ¿qué es exactamente lo que puede recitarse en cualquier lengua y qué es lo que sólo puede recitarse en hebreo? Así se llega a plantear cuestiones litúrgicas y al asunto del novillo que hay que desnucar cuando un asesino no es encontrado; pero este uso se perdió por el aumento de los asesinatos; ¿y qué más cosas han cambiado a lo largo del tiempo? Por aquí va la línea de conexión hasta terminar hablando de los signos del final de los tiempos.

En otros pasajes el texto de la Misnah está claramente influido por un midrás halákico y depende del contexto bíblico: MS 5.10-14 explica a Dt 26,13-15; Yeb 3, tras unas determinaciones concretas, habla sobre aquellos cuyo sexo ha sido mutilado (Dt 23,2s), sobre la no aceptación de ammonitas y moabitas y sobre la aceptación de egipcios y edomitas en la comunidad (Dt 23,4ss); a la explicación de Dt 20,2-9 en Sot 8 sigue en Sot 9 la explicación de Dt 21,1-9; BM 2,10 menciona al asno caído bajo su carga (Ex 23,5), aunque no viene al caso, sólo porque en el contexto se trata del animal perdido (Ex 23,4); Makk 2 ofrece unas precisiones sobre el que mata a otro inadvertidamente (Dt 19,4ss) y sobre las ciudades de asilo (Dt 19,2ss), cuestiones que no son propias de este Tratado pero que son introducidas porque Makk 1 plantea los casos en los que los falsos testigos han de ser azotados (Dt 19,19); en lo esencial Sebu está compuesto en base a una explicación de Lv 5 (Sebu 1-4) y Ex 22,5-14 (Sebu 6-8).

Al lector moderno la ordenación del material de la Misnah le parece carente de sistematización. Es necesario reconocer que en otros tiempos había otros principios de sistematización. Tampoco debemos esperar en el sistema de los rabinos una total coherencia y homogeneidad. Con todo, y con toda precaución, las diferencias en la ordenación del material de la Misnah pueden ser útiles para el análisis de las fuentes y la historia de la tradición.

3. Origen

a) La tradición

Casi la totalidad de las explicaciones sobre el origen de la Misnah se apoyan en el escrito de Serira Gaon del 987, en el que responde a las cuestiones planteadas por la comunidad de Qairowan: ¿cómo fue escrita la Misnah? ¿comenzaron a escribirla los hombres de la Gran Sinagoga y continuaron los sabios de cada generación escribiendo su parte hasta que llegó Rabbí y concluyó la obra? Ellos sabían bien que el amplísimo material anónimo de la Misnah se debe a la enseñanza de R. Meir, y que los maestros más citados -Meir, Yehudah, Yosé y Simón- son discípulos de Aqiba, al que sigue la halakah; pero ¿por qué los primeros maestros transmitieron a los posteriores tan gran cantidad de material que no se había de poner por escrito sino hasta la época de Rabbí? Por lo demás, la comunidad de Qairowan desea conocer la razón de la ordenación de los Tratados en la Misnah, información sobre Tosefta, etc (ISG 4-6).

La respuesta de Serira ensambla datos sueltos para bosquejar una historia del período talmúdico: anterior a Rabbí no existía una formulación homogénea de las leyes, mucho menos una Misnah ordenada. Por el temor a que pudieran perderse las enseñanzas, se dedicó Rabbí a la redacción de la Misnah. En esta tarea no actuó caprichosamente sino que examinó la tradición hasta los Varones de la Gran Sinagoga para reproducir literalmente las sentencias que encontraba correctas (véase como prueba Sanh 5,2, donde Ben Zakkay es mencionado sin el título de Rabbán: esta tradición, pues, debe proceder de cuando Ben Zakkay aún no había sido ordenado). Algunos Tratados como 'Uqṣin (que según Hor 13b habría sido enseñado en tiempos de Simón ben Gamaliel y 'Eduyot (que según Ber 28a habría sido expuesto cuando el nombramiento de Elazar ben Azaryah) estaban ya compuestos y fijados con anterioridad a Rabbí, limitándose éste a completarlos con las enseñanzas de la época de su padre. Según Serira, las enseñanzas anónimas de la Misnah son en realidad de Meir, que se apoya en Aqiba, quien a su vez transmite las enseñanzas de sus maestros. Antes no había sido necesaria una versión escrita de la Misnah, pues todos enseñaban

unánimemente lo mismo. Se llegó por primera vez a diferencias de opinión con la multiplicación de los discípulos de Hillel y Sammay.

ISG hace esta representación de una transmisión homogénea de las enseñanzas de la Misnah desde tiempo inmemorial hasta que Rabbí la redactó, por su concepción de la Torah oral, que como tal remonta hasta el mismo Moisés (como otros explícitamente dicen). Este cuadro homogéneo del proceso de la tradición sirve a Serira para su lucha contra los caraítas, que desvalorizan la tradición rabínica. También Saadya subraya la antigüedad de la tradición oral en el *Sefer ha-Galui* (cfr S. Schechter, *Saadyana*, Cambridge 1903,5); pero según éste serían los Varones de la Gran Sinagoga los que comenzaron a escribir la Misnah. Finalmente STA, apoyándose en Hag 14a, sostiene: "Desde los días de Moisés hasta Hillel la Misnah constaba de 600 Órdenes, como el Santo los había entregado a Moisés en el Sinaí; pero desde Hillel en adelante decayó el aprecio de la Torah y por eso Hillel y Sammay fijaron sólo 6 Órdenes" (cfr también Resposum 20 en *Shaare Teshubah. Responsa of the Geonim*, Nueva York 1946, y *Bereschit Rabbati*, ed. de Albeck 48).

En general las introducciones científicas modernas no han ido más allá de estos resultados (cfr J. Neusner, editor, *The Modern Study*). Generalmente se cuenta con una larga prehistoria de la Misnah: algunos la remontan hasta la revelación a Moisés en el Sinaí (D. Hoffmann); pero en general se la introduce en conexión con el estudio de las Escrituras en el exilio o con los Varones de la Gran Sinagoga (así Frankel), con lo que, en todo caso, la conexión directa con la época bíblica queda asegurada a través de Esdras. Incluso hay quien acepta de buen grado la haggadah de los 600 Órdenes de la Misnah antes de Hillel o al menos la creación de los 6 Órdenes por el mismo Hillel o en su tiempo (así N. Krochmal). Otros como Albeck, siguiendo a Serira, no ven que existiera terminado ningún Orden de la Misnah anterior a Rabbí, pero sostienen que los comienzos de la halakah que aparece en la Misnah son anteriores a la Misnah misma en varios siglos. J.N. Epstein ya renuncia a reconstruir el período premisnaico y se ciñe a una investigación histórico-crítica de la literatura de la Misnah...

Así pues, éstos serían los puntos fijos de una *opinio communis* tradicional:

–Rabbi Yehudah ha-Nasí redactó la Misnah;

–como fuente principal usó la Misnah de R. Meir, quien a su vez se apoya en la Misnah de su maestro Aqiba.

–Pero tampoco Aqiba fue el primer redactor de una Misnah, pues él también se remonta a una "primera Misnah" cuyas raíces están en época bíblica.

Esta representación puede apoyarse en testimonios rabínicos; ante todo, la sentencia atribuida a R. Yojanán: "Los dichos anónimos de la Misnah (*stam matnitin*) son de R. Meir; los de Tosefta, son de R. Nejemyah; los de Sifra, son de R. Yehudah; los de sifre, son de R. Simón. Y todos se acomodan a R. Aqiba" (*wekulhu alliba de-R. 'Aqiba*: Sanh 86a). Independientemente de la fiabilidad de esta tradición, el texto no habla explícitamente de una colección ordenada o escrita por Aqiba o Meir; más bien, el texto puede ser entendido con referencia a la halakah que subyace a la Misnah. Dígase lo mismo de Sanh 3,4 donde se contrapone la Misnah de Aqiba a la primera Misnah (igualmente en Naz 6,1 y TosMS 2,12, ed. de Lieberman 253; Ket 5,3 y Git 5,6: una primera Misnah se contrapone a posteriores decisiones; TosMS 2,1, ed. Lieberman 249, y SZ *Naśo* 5,10, ed. de Horowitz 232, designan determinadas enseñanzas como Misnah de R. Aqiba): en estos casos Misnah puede ser una determinada halakah; con lo que no se incluye necesariamente una actividad redaccional de Aqiba. Pero tal actividad sí parece afirmarse en otros dos textos: "Cuando R. Aqiba ordenaba las halakot para los discípulos" (*mesadder*, TosZab 1,5, ed. de Rengstorf 337) les dejaba alegar contraargumentos. S. Lieberman (*Hell* 91) ve aquí un control de los *hypomnemata*, los apuntes de los estudiantes, y entiende este dicho, como TJ Seq 5,1,48c ("R. Aqiba, el cual había fijado -*hitqin*- el midrás, halakot y haggadot"), en el sentido de una actividad redaccional de Aqiba.

Por difícil que sea la valoración de estos dichos rabínicos, tampoco se les puede desconocer sin más. Pues lo mismo corroboran otros testimonios no judíos, en concreto dos pasajes de Epifanio (por lo demás imprecisos o corrompidos): "Pues entre los judíos las tradiciones de los ancianos se llaman *deuteroseis*. Éstas son cuatro: una lleva el nombre de Moisés [*mišne Torah*, el Dt]; la segunda, según el llamado R. Aqiba; la tercera, según Adda o Juda; la cuarta, según los hijos de los Asmoneos" (¿se trata de las ordenanzas de Juan Hircano o de una corrupción del nombre de Hosayah? Haer. 33,9, ed. de Holl I, 459). El texto paralelo (Haer. 15,2; ed. de Holl I, 209) suena así: "Pues ellos

tienen cuatro *deuteroseis:* una se la nombra según el profeta Moisés; la segunda, según su maestro Akiba o Barakiba; otra, según Adda o Annas, quien también se llama Juda; otra más, según los hijos de los Asmoneos".

b) ¿La exégesis de la Escritura, origen de la Misnah?

Bibliografía:
G. Aicher, *Das Alte Testament in der Mischna*, Friburgo 1906; A.J. Avery-Peck, "Scripture and Mishna: The Case of the Mishnaic Division of Agriculture", *JJS* 38 (1987) 56-71; G. Haneman, "Biblical Borrowings in the Mishna" (h), 4th WCJS, Jerusalén 1968, II 95s; J.Z. Lauterbach, "Midrash and Mishnah. A Study in the Early History of the Halakah", *JQR* 5 (1914s) 503-527; 6 (1915s) 23-95.303-323; reimpr. en *Rabbinic Essays*, Nueva York 1953 (= Cincinnati 1951), 163-256; E.Z. Melammed, "Halakhic Midrashim in the Mishna and Tosephta" (h), *Bar-Ilan* 2 (1964) 84-99; J. Neusner, *Method and Meaning in Ancient Judaism* II, Chico 1981, 101-213 (tomado en parte de *JJS* 29, 1978, 135-148; 30, 1979, 138-153; *JBL* 98, 1979, 269-283); *Judaism. The Evidence of Mishnah*, Chicago 1981, 167-229; "Scripture and Tradition in Judaism with Special Reference to the Mishnah", en W.S. Green, *Approaches* II, Chico 1980, 173-193; "Accomodating Mishnah to Scripture in Judaism: The Uneasy Union and Its Offspring", en *Formative Judaism* II, Chico 1982, 153-168; S. Rosenblatt, *The Interpretation of the Bible in the Mishnah*, Baltimore 1935; S. Safrai, *The Literature* I 146ss; R.S. Sarason, "Mishnah and Scripture: Preliminary Observations on the Law of Tithing in Seder Zera'im", en W.S. Green, *Approaches* II, Chico 1980, 81-96; E.E. Urbach, "The Derasha as a Basis of the Halakha and the Problem of the Soferim" (h), *Tarbiz* 27 (1957s) 166-182; J. Weingreen, *From Bible to Mishna. The Continuity of Tradition*, Manchester 1976; S. Zeitlin, "Midrash: A Historical Study", en *Studies in the Early History of Judaism. History of Early Talmudic Law*; IV, Nueva York 1978, 41-56.

La concepción rabínica del origen sinaítico de la Torah oral entiende como algo natural que la Misnah comienza también en el Sinaí. Junto a esta tesis de unos comienzos paralelos de la Torah escrita y de la Torah oral, se encuentra también la otra tesis de que la Torah oral se deriva de la escrita como su exégesis lógica. Ya Serira (ISG 39) sostiene que los primeros maestros de la época del segundo templo procedían según los métodos midrásicos de Sifra y Sifre, deduciendo la halakah de la Biblia misma o enseñándola en conexión con la Biblia aún cuando fuera independiente de la Biblia. Esta afirmación de Serira, determinada por la polémica anticaraíta, es asumida entre otros por N. Kroch-

mal, Z. Frankel, J. Brüll, D. Hoffmann (con la intención apologética implícita de rechazar la tesis cristiana sobre el "judaísmo tardío": J. Neusner, *Method* 158). J.Z. Lauterbach (*Rabb. Essays* 163ss) estructura esta afirmación y considera el período macabeo como la época en la que junto a los métodos midrásicos de enseñanza halákica irrumpen los métodos misnaicos que enseñan la halakah como la ofrece la Misnah actual, sin referencia a la Biblia. La causa de la irrupción del método misnaico la ve Lauterbach en el hecho de que en un período sin ninguna autoridad magisterial se generalizaron numerosas halakot sin apoyo escriturario, que ya no podían ser desautorizadas; añádase que los fariseos pudieron usar estas enseñanzas de la Torah oral, independientes de la Ley escrita, como un apoyo para su propia autoridad docente.

Frente a estas tesis está también la opinión de que la halakah originariamente ni procede de la Biblia ni ha sido enseñada en el marco de la exégesis; el método misnaico sería por tanto anterior al método midrásico. En favor de esta comprensión está el hecho de que las halakot de las más antiguas autoridades se han transmitido sin ninguna fundamentación bíblica. Aquí puede ser aducido el relato sobre la decisión de Hillel en torno al sacrificio pascual en sábado (TJ Pes 6,1,33a; cfr *supra*, Parte I, Cap III, 1), supuesto que al menos en su núcleo sea un relato histórico. Representantes de esta opinión son entre otros Halevy (*Dorot* Ic 292ss; Ie 467ss), G. Aicher y S. Zeitlin. Según Zeitlin, el tipo midrásico se habría impuesto para conferir mayor autoridad a las halakot surgidas en la época del segundo templo. Del texto de Qid 49a ("¿Qué es Misnah? R. Meir dice: Halakot. R. Yehudah dice: Midrás"; cfr Sanh 86a, según el cual los dichos anónimos de la Misnah corresponden a R. Meir y los anónimos de Sifra a R. Yehudah) Zeitlin deduce que en la sistematización de la halakah en un único cuerpo R. Meir representa la ordenación temática, y R. Yehudah representa una ordenación según el Pentateuco.

Otros asumen una posición intermedia y defienden la simultaneidad de los dos métodos (así S. Safrai, *The Literature* I 154). J.N. Epstein (ITL 503ss) y Ch. Albeck (*Einführung* 56-93), siguiendo a Serira, aceptan una precedencia temporal del método midrásico; pero puntualizan que la halakah se apoya en la Biblia de muchas maneras, aunque no se deriva de ella. E.E. Urbach ha propuesto la teoría de que en los tiempos antiguos las autoridades establecidas (Sanedrín, Doctores y

Tribunales) fijaron la halakah en forma de *taqqanot* y *gezerot*, mientras que los *soferim* sin autoridad habían de apoyarse en la exégesis bíblica. Con el progresivo debilitamiento de las instituciones se fue introduciendo también la exégesis bíblica como fuente igualmente legítima de halakah; después del 70 los Doctores empiezan a convertirse en *soferim*[2] y finalmente acaba imponiéndose la escuela de Aqiba, que pretende derivar de la Biblia cada una de las halakot.

Según nuestro actual conocimiento, tales reconstrucciones históricas son apenas posibles. Un simple inventario del texto misnaico muestra que esencialmente hay tres clases de halakot: 1) las derivadas de la Biblia; 2) las que no dependen de la Biblia; 3) las que en origen son independientes de la Biblia y sólo posteriormente han sido vinculadas a la Biblia. Esto concuerda con el dicho anónimo de Hag 1,8: "La dispensa de los votos está en el aire, no hay nada sobre lo que pueda apoyarse. (Las halakot sobre) el sábado, sobre los sacrificios festivos y sobre los sacrilegios son como montañas que penden de un pelo, ya que hay poca Biblia para muchas halakot; las leyes civiles, las leyes relativas a los sacrificios, las disposiciones referentes a la pureza y a la impureza y a los incestos tienen donde apoyarse, constituyen el cuerpo de la Torah". Ephrati (*Bar-Ilan* 11) precisa que la lectura "de un pelo" (*be-śa'ara*) está mal atestiguada frente a la lectura "de una selva" (*samek* en lugar de *śin*); él contempla la frase como polémica frente a la pretensión de Yabneh de enseñar la halakah sistemáticamente; mientras hay proposiciones que no son en absoluto bíblicas o que sólo a duras penas se apoyan en la Biblia, hay otras que son la misma enseñanza bíblica (el cuerpo de la Torah) y no necesitan ninguna reordenación sistemática. Aunque el análisis de Ephrati es históricamente correcto, el dicho de Hag 1,8 se acepta positivamente en razón de una carencia de respuesta rabínica y hay que entenderlo como la descripción fáctica de la relación entre Biblia y halakah.

Sólo un riguroso análisis de cada Tratado de la Misnah, incluso de cada conjunto de leyes, puede conducir a definir con precisión la relación entre Misnah y Biblia. La Misnah cita relativamente pocos versículos bíblicos, y éstos en parte han sido añadidos posteriormente.

---

[2] Cfr Sot 9,15: en el contexto los *soferim* deben entenderse más bien como los maestros de la escuela; el pasaje, por tanto, afirma una decadencia de la enseñanza antes del fin de los tiempos.

Incluso una prueba de tipo bíblico ("como está escrito") es rara. En general, la Misnah produce la impresión de un cuidado consciente en mantenerse independiente de la Biblia. Pero una consideración más atenta de algunos Tratados deja ver una distinta relación con la Biblia: hay Tratados que funcionan como una simple paráfrasis, comentario o ampliación del texto bíblico (es el caso, por ej., del 5.° Orden de la Misnah, a excepción de Tam y Mid, que no son explicación del texto bíblico sino que pretenden ser una descripción de la situación en la época del templo; también los Tratados del 6.° Orden, Toharot, que versan sobre las fuentes de las impurezas). En todo caso, J. Neusner subraya con justicia: "Sameness, five hundred years later, is the greatest difference" (*Method* 170): no se trata de que se reproduzcan o comenten determinados pasajes bíblicos, sino se trata de la elección y de la perspectiva (por ej., en Qodašim el sacerdocio está totalmente ignorado). "Mishnah constitutes a statement on the meaning of Scripture, not merely a statement of the meaning of Scripture" (*ibid* 168). Otros textos misnaicos son ciertamente un comentario desarrollado de la Biblia, pero que no podría haber salido por sí mismo del texto bíblico (por ej., el Tratado Qinnim). Y finalmente existen numerosos pasajes de la Misnah que son absolutamente independientes de la Biblia, que incluso están en contradicción con ella. Esto vale de amplios trechos del Orden 6.°, en el que se trata de lugares y objetos impuros y del modo de purificación: aquí se sobreentienden toda una serie de principios básicos para el tratamiento de la Biblia, por ej., que las prescripciones de pureza se aplican también fuera del culto.

Desde tales conocimientos no podemos llegar a una conclusión histórica sobre las etapas previas de la Misnah. La misma Misnah tampoco afirma, ni en los Tratados que más abiertamente se fundamentan en la Biblia, unos orígenes muy antiguos: las autoridades más antiguas que se citan son del comienzo de nuestra era. Otros tratados, como Makširin, que son absolutamente independientes de la Biblia, entran en escena después del 70; pero incluso Tratados que tienen fundamentación bíblica sólo desarrollan su propia interpretación desde determinados presupuestos ajenos a la Biblia. Por tanto la verificación de unidades misnaicas que no están estructuradas sistemáticamente o asociativamente sino por referencia a la Biblia, puede en casos particulares servir para el análisis de las fuentes dentro de la Misnah, pero no

podría documentar una prehistoria de la Misnah que se vinculara directamente con la Biblia.

c) Etapas previas de nuestra Misnah

El intento de iluminar la prehistoria de la Misnah representándose un estadio previo de halakah apoyada en la Biblia o deducida exegéticamente de la Biblia, puede considerarse fracasado. Con todo permanece en pie la cuestión sobre las etapas previas de la Misnah. Serira ya suponía que Rabbí, para su redacción de la Misnah, tuvo delante determinados Tratados, a saber, Eduy y Uqs. Diversos amoraítas afirman igualmente que Rabbí dispuso de tales fuentes, basándose no sólo en la afirmación general de Yojanán en Sanh 86a (que las sentencias anónimas de la Misnah son de R. Meir y que todas siguen a Aqiba) sino también en la atribución de algunos tratados (¿su material fundamental, sólo sus partes anónimas o sólo algunas halakot?) a determinados tannaítas anteriores a Rabbí.

J.N. Epstein (ITL 25-58; condensado en E.E. Urbach, EJ XII 93-102) ha puesto de relieve una serie de colecciones de misnayot que deben remontarse a la época del templo o inmediatamente después de su destrucción. Entre éstas cuenta el material básico de Seq (el autor sería Abba Yosé ben Janin: TJ Seq 6,2,49d), Tam (el autor sería Simón de Mispa: así Yojanán en TJ Yom 2,3,39d; pero opinión contraria en Yaaqob bar Aja: no todo procedería de aquél sino sólo "las sentencias que eran necesarias para los Rabbanan", *millim ṣerikin le-rabbanan*, con las cuales eran concordes), Mid (cuyo autor sería Eliezer ben Yaaqob: Yom 16a; TJ Yom 2,3,39d, con la misma salvedad que para Tam) y Yom, donde al igual que en Mid habría sido usado también Tam. Epstein cataloga también en este grupo parte de Taa, Sukk, Hag, Qid y fragmentos de casi todos los Tratados. Él admite que en todos estos tratados –también en Seq, Tam y Mid– se han producido reelaboraciones y añadidos (nombres de rabinos más recientes), pero se muestra convencido del alto grado de autenticidad del texto que él identifica como primitiva Misnah.

En su argumentación Epstein ha tenido numerosos predecesores (por ej., Hoffmann y L. Ginzberg). Sus criterios básicos son, en parte, de contenido –cuestiones que tienen que ver con el servicio del templo o

que todavía presuponen la figura del rey–, a veces se basan en observaciones lingüísticas,[3] pero sobre todo se fundamentan en el testimonio de los amoraítas sobre que tal o cual tannaíta esté detrás de este o aquel Tratado. Sin embargo, tales datos talmúdicos no son ninguna prueba, sino a lo sumo una indicación de una posible solución, la cual debe ser comprobada con otros métodos. Por ej., cuando en Mid 2,5 y 5,4 Eliezer ben Yaaqob afirma: "*yo* he olvidado para qué servía", según Epstein de aquí se deduce explícitamente que toda la descripción que tenemos delante procede de él; su nombre habría sido añadido para explicar el uso de la primera persona. Pero esto no es una prueba convincente. Tampoco la referencia de Urbach a Dem 2,2-3; Hag 2,7 y 3,6s como condiciones para entrar a formar parte de una comunidad, las cuales tienen su paralelo en Qumrán, prueban "the antiquity of the formulation and phraseology of these halakhot" (EJ XII 96), sino a lo sumo la antigüedad de su contenido.

En la distinción de fuentes, para conseguir resultados más convincentes, deberían ser usados en mayor medida los criterios internos –lengua, contradicciones dentro de la misma Misnah, dependencia de una halakah de otras–, en ocasiones también podrían ser tenidos en cuenta criterios de la historia de las formas. Aquí ya no se trata de la datación del contenido de determinadas halakot, sino de su elaboración literaria (sobre la crítica, cfr J. Neusner, *Method* 166s nota 8). Neusner (*Eliezer* II 52), a través de un análisis de crítica de las formas de las tradiciones de Eliezer, llega a una conclusión negativa a propósito de una Misnah que hubiera sido fijada antes del 70: "We do not have any significant evidence that a corpus of Mishnah –wether in writing of orally formulated and then orally transmitted in exactly the language of the original formulation– lay before Eliezer".

Ch. Albeck (*Einführung* 94-129) se considera obligado a aceptar las atribuciones que los amoraítas hacen de los Tratados Tam y Mid (*ibid* 127), pero las precisa en el sentido de "que un número de las enseñanzas anónimas de estos tratados se encuentran en nuestra Misnah en el mismo estilo en el que fueron redactadas en Tam por R.

---

[3] Así en Tam o Bik 3,1-8, texto frecuentemente citado, donde se describe la ofrenda de las primicias por Agripa: el lenguaje es arcaico y los giros singulares. Con todo es cuestionable si tan pocos elementos son suficientes para establecer una separación de fuentes o para fijar una datación en época tan temprana.

Simón de Mispa y en Mid por R. Eliezer ben Yaaqob" (*ibid* 128). Según Albeck, el primer Tratado de la Misnah que fue redactado es Eduy; este Tratado, según TosEduy 1,1 (ed. de Zuckermandel 454), debe remontarse hasta los sabios de Yabneh, quienes por miedo a que la Torah pudiera caer en olvido realizaron una ordenación de la halakah empezando por Hillel y Sammay (*ibid* 122). La ordenación del material según los nombres de los transmisores y según criterios formales –ordenación muy distinta a la del resto de la Misnah– así como el hecho de que buena parte de este material se encuentra en otros Tratados en su contexto más adecuado objetivamente, se explica, según Albeck, suficientemente por la precedencia temporal de Eduy. Por otra parte, el Tratado tampoco lo tenemos ya en su forma original, sino con numerosas alteraciones y añadidos de tiempos más recientes.[4] La tesis de Albeck es insostenible; pero permanece el hecho de la singularidad de Eduy dentro de la Misnah, tanto si tal singularidad se prefiere explicarla históricamente por la antigüedad del Tratado, como si se prefiere explicarla por el origen en una escuela distinta a la del resto de los Tratados. Con todo, aún no se ha llegado a aprovechar todas estas observaciones en orden a hacer una historia de la redacción de la Misnah.

Por lo que se refiere a R. Aqiba –a quien todos siguen, según Sanh 86a–, su importancia en el desarrollo de la tradición de la Misnah está fuera de toda duda. Ya los amoraítas apuntaban el hecho de que Meir en la exposición de su halakah nunca cita el nombre de Aqiba (efectivamente esto es así en la Misnah). R. Yojanán explica el dato porque "todo el mundo sabe que Meir es un discípulo de Aqiba" (TJ Ber 1,4b). En realidad muchas sentencias anónimas de la Misnah se pueden identificar como enseñanzas de Aqiba (y así también en TB). Una tradición en ARN A 18,1 (ed. de Sechechter 67) compara R. Aqiba a un trabajador que recoge en su cesto todo lo que encuentra, trigo, cebada, etc., y luego en su casa lo ordena y clasifica: "Así actuaba R. Aqiba: ordenaba toda la Torah en eslabones", esto es, la clasificaba "circularmente", sistemáticamente. También aquí conviene recordar el ya citado texto de Epifanio. Igualmente deben ser mencionados QohR

---

[4] Para un análisis diferenciado del Tratado, cfr Epstein, ITL 422-444; en p 428 desestima la tesis de Albeck; cfr también Neusner, *Phar* II 326.

6,2; ;2,7; CantR 8,1, que como ejemplo de *mišnayot gedolot* citan entre otros la Misnah de R. Aqiba (sobre la problemática de estos textos, cfr Epstein, *ITL* 71). También es un dato a tener en cuenta la significativa amplitud de las citas de Aqiba en la Misnah, así como su participación en el material anónimo de la misma.

En todo caso, la cuestión planteada no es qué es lo que Aqiba ha aportado al *material* de la Misnah, sino si Aqiba ha creado –ordenándola y redactándola– una colección de Misnayot, la cual podría ahora ser recuperable mediante *criterios literarios*. El estilo relativamente uniformizado de nuestra Misnah hace imposible no sólo la recuperación de las *ipsissima verba* de Aqiba, sino incluso la prueba de que Aqiba hubiera conformado literariamente una Misnah previa a la nuestra. Así, cuando Epstein (ITL 71) designa a Aqiba como padre de nuestra Misnah, esto puede valer para el material, pero no puede considerarse una afirmación probada respecto a una etapa literaria de la Misnah (cfr Ch. Primus, *Aqiva's Contribution to the Law of Zera'im*. Leiden 1977, 7: "In Aqiva's traditions of agriculture I see no evidence to suggest the existence of an Aqivan proto-Mishnah"; cfr *ibid* 194). Si Aqiba redactó una proto-Misnah, ésta se ha disuelto completamente en la obra de sus discípulos.

En situación semejante nos encontramos respecto a la Misnah de Meir, el cual continuamente aparece nombrado en la Misnah y al cual se remontan ciertamente muchas halakot anónimas. Su Misnah habría sido la base inmediata de la Misnah de Rabbí, aunque, según Hor 13b-14a, en el círculo de Rabbí no se citen los nombres de aquellos que pretendieron socavar la dignidad de la dinastía (o sea, Meir y Natán). Se ha intentado referir capítulos enteros de la actual Misnah a R. Meir (por ej., Git 8, Eduy 4 y Ber 8: cfr Epstein, ITL 99s). Pero a lo sumo lo más que se puede probar es una coincidencia entre la enseñanza de estos capítulos y la de Meir o de su generación; no se puede probar la tesis de que Meir hubiera formulado así estas sentencias y que él mismo hubiera dado la forma definitiva a estos capítulos. En realidad la imagen de Meir, pese a su frecuente mención en la Misnah como maestro de tantas halakot, queda como sin contornos precisos. De él, como de los otros discípulos de Aqiba –Yehudah ben Ilay, Elazar ben Sammúa, Simón ben Yojay y Yosé ben Jalafta; también Abba Saul, cuya Misnah igualmente se ha intentado reconstruir–, se puede decir que en el mejor de los casos podemos determinar el material tradicional

que se les atribuye, pero no estamos en condiciones de identificar sus huellas literarias (¡si es que hubieran ejercido alguna actividad literaria!): "The men of the generations following Meir were so successful at leaving their mark on these traditions that any reconstruction of the earlier shape of things must remain hypothetical at best" (R. Goldenberg, *The Sabbath-Law of Rabbi Meir*. Missoula 1978, 246).

Tampoco de Hor 13b, donde Meir y Natán pretenden comprometer a Simón ben Gamaliel exigiéndole que recite el Tratado 'Uqṣin (un tratado que no domina y que está entonces aprendiendo con la ayuda de Yaaqob ben Qodsi, repitiéndolo continuamente en voz alta), puede concluirse con seguridad que el Tratado tuviera ya una forma fija; y mucho menos puede probar este texto que el Tratado hubiera sido incorporado a la Misnah en aquella forma (como ISG y otros suponen). Tampoco Kel 30,4 prueba nada, cuando Yosé ben Jalafta exclama: "¡Feliz, oh tú, Tratado de los Utensilios, que has comenzado con la impureza y terminado con la pureza!". W. Bunte (*ad loc* en la Misnah de Giessen) considera a Yosé como el redactor del Tratado, o como aquél que ya tuvo ante sí el Tratado terminado; pero en p 7 entiende posible una redacción final por obra de Rabbí. La exclamación de Yosé ben Jalafta puede igualmente referirse a una forma anterior del Tratado, como a una unidad de Kelim no precisable; también podría hacer referencia a la praxis de buscar conclusiones positivas a temas negativos.

Por todo lo cual, la prehistoria de la Misnah, en cuanto reconstrucción de sus fuentes literarias, resulta, al menos con los métodos actuales, irrealizable. "Mishnah's formulation and its organization are the result of the work of a single *generation* of tradents-redactors: tradents who formulate units of thought, and redactors who organize aggregations of said units of thought. Mishnah is not the product of tradents succeeded by redactors". Esta constatación de Neusner (*JQR* 70, 142) es quizá un tanto pesimista en orden a iluminar los estadios previos de la Misnah (nota las precisiones hechas por R.S. Sarason, *ibid* 150), pero corresponde a lo que hoy por hoy se puede probar. Incluso allí donde unidades textuales han sido ordenadas según principios distintos al del resto de la Misnah (pongamos por criterios puramente formales, como en Meg 1,4-11, Men 3,4-4,4, etc.), podemos contar ciertamente con textos previos ya fijados, pero no está garantizado que su transmisión se haya realizado sin alteraciones.

Sin embargo, se puede verifícar con una seguridad relativamente grande el crecimiento del *material* de la Misnah, al menos en sus grandes etapas:

–Probables comienzos antes del 70;

–Yabneh;

–Usa;

–redacción final.

Así lo ha mostrado especialmente Neusner. Pues si bien la atribución de sentencias a un maestro concreto siempre deja en una cierta duda, la ubicación de estas sentencias en una determinada generación se puede verificar con bastante grado de seguridad, y, con ello, la inmensidad del material anónimo puede también perseguirse históricamente. Un paso más adelante para poder responder a la cuestión de si el redactor final de la Misnah usó fuentes ya "terminadas" –escritas u orales–, se podrá dar acaso en un futuro con métodos más refinados; hoy por hoy es irrealizable.

d) Redacción de la Misnah

En la tradición rabínica aparece unánimemente R. Yehudah ha-Nasí (en forma breve, llamado "Rabbí") como el autor de la Misnah (cfr Epstein, ITL 200): "Rabbí y Rabbi Natán marcan el fin de la Misnah; Rab Asi y Rabina, el fin de la enseñanza (autoritativa)" (*hora'a:* BM 86a). Esta frase tantísimas veces citada no atribuye evidentemente a Rabbí la redacción directa de la Misnah, sino simplemente liga su nombre y el de R. Natán con el fin del período misnaico. Pero la cándida atribución a Rabbí de las decisiones misnaicas testimonia inequívocamente la concepción general de que la Misnah es obra de Rabbí (así por ej., Ket 95a: "aquí Rabbí decide anónimamente según R. Meir, allí según R. Yehudah"; R. Yojanán en TJ Qid 3,14,64c; R. Simón ben Laqis en TJ Sabb 14,1,14b; etc.).

En todo caso, la Misnah en sus proporciones actuales no puede proceder de ninguna manera de Rabbí. En el transcurso del tiempo ha recibido numerosos añadidos: en primer lugar aquellos pasajes donde la opinión de Rabbí es mencionada frente a la de otros (Naz 1.4; Makk 1.8; etc. Cfr ITL 194-9); igualmente los pasajes donde se citan maestros posteriores a Rabbí: así especialmente en Abot (2,2, Gamaliel el hijo de

Rabbí; 6,2, Yehosúa ben Leví; todo el Cap 6 es un añadido tardío) y al final de determinados Tratados (Sot 9,15 –donde por lo demás se hace referencia a la muerte de Rabbí– y AZ 2,6 donde bajo el nombre de Rabbí y su tribunal se hace probable referencia a Yehudah Nesia; también en Uqs 3,12, Yehosúa ben Leví). Se hace necesario contar con complementos posteriores provenientes de Tosefta, midrasim halákicos y baraitot, así como de las discusiones amoraíticas en torno a la misma Misnah. En otros lugares la primera persona del tanna transmisor (el "Yo" del narrador) ha sido simplemente sustituido por "Rabbí" (ésta es una fuente de errores, toda vez que Rabbí no es sólo Yehudah ha-Nasí; cada tanna llama a su maestro Rabbí). Estos pasajes tampoco son una decisiva prueba contra la autoría de Rabbí, toda vez que admitimos que durante un largo período de tiempo el texto ha experimentado una cierta fluidez (cfr Epstein, ITM 946ss). El concepto de "redactor" ha de ser tomado en sentido amplio y ver en Rabbí la figura principal bajo cuya autoridad la Misnah ha obtenido su forma esencial. Nos queda subrayar que en realidad no podemos aportar ninguna prueba estricta en favor de la intervención de Rabbí en la formación de la Misnah; se trata más bien de no tener argumentos decisivos contrarios a la convicción de la tradición que conecta la redacción de la Misnah con el nombre de Rabbí.

Generalmente la atribución de un escrito a un determinado autor suele verificarse mediante la comparación con otras opiniones del mismo autor transmitidas por otra parte. Tal comparación en el caso de la Misnah resulta bastante problemática por cuanto la mención de Rabbí muy frecuentemente se remonta a un error de la tradición (simple omisión del nombre tras un título de "Rabbí" o una falsa interpretación de la abreviatura de R"Y, de donde la sustitución de Yojanán o Yonatán por Rabbí; etc). Todavía no existe una completa investigación de las tradiciones atribuidas a Rabbí. Esta cuestión está íntimamente ligada a la de la naturaleza u objetivo de la Misnah, que ha de ser abordada a continuación.

Como los amoraítas no cesan de repetir, la enseñanza anónima de la Misnah –por tanto, la parte que puede considerarse opinión del redactor– no coincide en muchos casos con la opinión de Rabbí que conocemos por otros textos (cfr ITL 200ss). Repetidamente se dice: "Esta Misnah no es según Rabbí" (TJ Bes 2,3,61b a Bes 2,3; RH 19b a RH 1,3; Arak 31a a Arak 9,3; etc). Men 72a remite a una contradicción

dentro de la Misnah y atribuye una opinión a Rabbí y la otra a R. Elazar ben R. Simón. Contradicciones se detectan también entre las enseñanzas anónimas de la Misnah y sentencias atribuidas a Rabbí en Tosefta (cfr TosBer 3,18, ed. de Lieberman 16, con Ber 4,5; TosSabb 10,19, ed. Lieberman 45, con Sabb 9,6; etc). Como explicación de tales contradicciones se puede citar la frase atribuida a Rabbí: "En comparación considero sus palabras más acertadas que las mías" (Kil 2,11).[5] En relación a estos pasajes en Erub 38b se lee: "Rabbí enseñó esto, pero no era ésa su opinión". Entran, por tanto, en consideración posibles cambios de opinión de Rabbí y el que él aceptara opiniones ya establecidas aunque personalmente no las compartiera.

Estas hipótesis no son improbables, pero exigen una ulterior explicación: ¿por qué Rabbí transmite sentencias con las que (ya) no está de acuerdo? En esta suposición ¿qué es realmente lo que él pretende con la Misnah? En este caso ¿habría formulado en alguna otra parte sus propias opiniones? E.Z. Melammed (*Introduction* 120) supone debió existir una colección privada de la Casa de Rabbí; ésta habría sido redactada por sus discípulos e hijos y –según Melammed; de forma parecida Abr. Goldberg (en S. Safrai, *The Literature* I 294s)– se nos ha conservado principalmente en Tosefta, donde Rabbí es citado unas 250 veces, y también en los Talmudim y midrasim halákicos (cfr Epstein, ITM 43ss, sobre las numerosas tradiciones *de-be Rabbí*). También Albeck (*Einführung* 161) cuenta con una colección privada de la escuela de Rabbí, una especie de "Talmud" de Rabbí (TJ Sabb 16,1,15c), complemento de la Misnah, que habría contenido decisiones halákicas. Semejante hipótesis de una colección privada halákica no es evidentemente más que una hipótesis suplementaria, que pretende explicar –siempre en la suposición de que Rabbí es el redactor de la Misnah– las sentencias de la Misnah que no concuerdan con su opinión y el resto del material que se atribuye a Rabbí; la tesis de Goldberg (en Safrai, *The Literature* I 217) de que los sucesivos redactores de la Misnah hasta inclusive el mismo Rabbí formularon oficialmente siempre y sólo las enseñanzas de la generación precedente, no la propia, es una hipótesis que complica innecesariamente el cuadro.

---

[5] En lugar de *R. Meir 'omer* de las ediciones corrientes hay que preferir la lectura *Rabbi 'omer:* cfr ITM 1203.

La respuesta a la cuestión de por qué Rabbí transmite sentencias con las que él no está de acuerdo, así como la determinación más precisa de la supuesta colección privada de Rabbí, están estrechamente ligadas al viejo problema del objetivo que persigue la Misnah: ¿es simplemente una colección de fuentes? ¿es un manual didáctico? ¿es un *codex* de halakah en vigor? Ch. Albeck defiende que los principios usados por Rabbí en la redacción de la Misnah "muestran los elementos básicos de una *colección* orientada a una finalidad puramente científica. El redactor colacionó las fuentes, seleccionó las lecturas más importantes..., transmitió así un texto *ecléctico* a partir de los *trece modos* de halakah que él había aprendido (cfr Ned 41a), sin alterar nada y sin introducir sus propias opiniones" (*Einführung* 107). "...en la redacción final las halakot no sufrieron cambios, sino que se fijaron y ordenaron en la misma forma en que fueron transmitidas... De aquí se deduce que la intención del redactor de la Misnah no era ordenar las decisiones halákicas *para la praxis (le-ma'aśeh)*" (*Einführung* 155; *cfr* 156 y 463s). La opinión de Albeck se fundamenta en su convicción de que "el redactor de la Misnah no cambió ni modificó ni abrevió nada del material que tuvo delante, sino que lo fijó en nuestra Misnah tal como él lo había recibido" (149).

Abr. Goldberg *(Purpose)*, siguiendo a su maestro Albeck, deduce de las repeticiones y carencia de uniformidad lingüística que la Misnah no puede ser un código de derecho vigente. Más bien él ve en la Misnah primordialmente un *manual* estructurado con criterios pedagógicos para ofrecer en el mejor modo posible la mayor cantidad posible de material en la forma más abreviada posible. Tal intención se deja ver principalmente en la combinación de fuentes que hace Rabbí. El objetivo del editor era ofrecer "un texto oficial de estudio para la academia, sin tener en cuenta si la fuente escogida representaba la ley vigente o no. El editor no se compromete en ningún punto de vista, sino sólo en la aceptación general de la línea de Aqiba dentro de la tradición hillelita" (Goldberg, en Safrai, *The Literature* I, 227).

Finalmente J.N. Epstein (ITL 224-6) mantiene la opinión más extendida: que la Misnah es un *canon legal* donde las decisiones anónimas representan la halakah vigente, aunque en casos particulares la decisión misnaica no se deje ver a primera vista. En razón de la creación de este *Codex* Rabbí habría modificado, completado o cancelado halakot precedentes, habría examinado, colacionado y selecciona-

do diversas fuentes, pero siempre anteponiendo la opinión de la mayoría a su propia opinión.

De hecho, los amoraítas ya desde la tercera generación habían considerado la Misnah como un código legal con un sistema perfectamente homogéneo. Lo cual llevó frecuentemente a interpretaciones rebuscadas, correcciones textuales y al continuo recurso a las "expresiones elípticas" (*ḥasore meḥasra:* "algo falta") como principio de interpretación (cfr Epstein, ITM 595-672). Al igual que en la exégesis bíblica, se partía de que en la Misnah no podía haber repeticiones innecesarias. La exégesis amoraítica es importante para la historia de la influencia de la Misnah, pero no dice nada sobre la naturaleza original de la Misnah. Ésta debe resultar de criterios internos, que, por otra parte, no son de interpretación unívoca, como ampliamente lo muestran los juicios opuestos de especialistas tan competentes como Epstein y Albeck.

En favor de una comprensión de la Misnah como mera *colección de fuentes* están las repeticiones de halakot, las contradicciones internas, las discrepancias entre las decisiones anónimas de la Misnah con las decisiones de Rabbí en Tosefta y baraitot, así como numerosos detalles lingüísticos. Repeticiones y más aun contradicciones son difícilmente explicables en un código legal en vigor. Pero por otra parte tampoco podemos juzgar la Misnah con nuestros actuales criterios. Las repeticiones se deben tantas veces a que los Tratados o Capítulos representan unidades cerradas, completas en sí mismas, o a que la Misnah suele citar grandes unidades textuales, aunque no todo lo citado venga a cuento (véanse sobre todo las halakot agrupadas por criterios formales o a la catalogación de discrepancias entre las escuelas de Hillel y Sammay en el Tratado Beṣa). También la incorporación de unas leyes que ya no están en vigor (como es el caso de Ṭoharot) habla no tanto en favor de pretender implantar un código cuanto en favor de querer coleccionar tradiciones, acaso para un manual; pero también puede ello entenderse en una visión hacia un futuro, en el que el cumplimiento de tales halakot podría de nuevo posibilitarse.

Una reproducción literal de textos sin cambio alguno tampoco explicaría el conjunto de las particularidades literarias de la Misnah ni es una explicación suficiente. Habría que preguntarse si tal colección de fuentes, sin reelaboración y sin una precisa orientación, habría

respondido a una necesidad del rabinado de la época (por cuanto esta colección está muy lejos de ser exhaustiva).

Por lo que se refiere a las contradicciones en la Misnah, Men 72a recurre a la identificación de los autores: en Men 10,9 se habla de la siega de las primicias, que puede hacerse incluso de día; por el contrario, según Meg 2,6 es la noche la apropiada para la siega de la cebada. Para Men 72a una decisión provenía de R. Elazar, la otra de Rabbí. Según esto, la Misnah no siempre decidiría la cuestión, ni tampoco sus dichos anónimos coincidirían necesariamente con los de Rabbí; el redactor habría transmitido una discusión abierta dejando su propia opinión para otro lugar. Ciertamente la solución de las contradicciones en la Misnah es extraordinariamente problemática y resulta muy fácilmente afectada por la preconcepción que se tenga sobre la intención de Rabbí.

La comprensión de la Misnah como *manual* representa una posición intermedia. Las exigencias formales no son en este caso tan estrictas como para un código; los motivos didácticos podrían estar en un primer plano y así explicar el modo de reelaborar las fuentes (¿pero cómo se las puede reconocer?) y sobre todo las repeticiones. Pero la Misnah no podría satisfacer absolutamente las exigencias actuales de un manual: es mucho lo que se presupone conocido. Si la Misnah debiera usarse como manual, en ningún caso sería para autodidactas, sino que debería servir como guía en una clase, una forma abreviada de la lección después de una amplia exposición y explicación, siempre habría de ir con el acompañamiento de ampliaciones y suponiendo un nivel de conocimientos que ciertamente no es el actual. Sabemos demasiado poco sobre el sistema escolar rabínico y sus métodos pedagógicos para conseguir aquí alguna certeza.

La visión de la Misnah como *Codex* ha llegado a ser ciertamente tradicional, pero (desde una posición actual) cuenta con gravísimas dificultades. *Contra ella* están los ya citados aspectos, por los cuales Albeck se decidió en favor de la hipótesis de la "colección de fuentes"; igualmente está el hecho de que en un pretendido código plantear toda la discusión que lleva a la decisión con los contraargumentos de la otra parte sólo sirve para enmarañar y hacer difícil la decisión (y no sólo para el lector actual) y quedar realmente sin saber cuál es la halakah vigente. *En favor de ella* (también en favor de la tesis de la "colección") está, junto con la historia de su influencia como tal código, el hecho de

que la Misnah presenta como halakah sentencias que contradicen la enseñanza de Rabbí tal cual aparece en otras partes. Este dato juntamente con el hecho de que las decisiones finales anónimas en una discusión coinciden con las tesis de Rabbí, sugieren que Rabbí ha intentado encontrar una formulación general aceptable de la halakah, al precio de que él tampoco pudiera suscribir todos sus detalles. Tampoco es necesario considerar la Misnah como la obra totalmente personal de Rabbí. Es incluso mucho más probable que la Misnah sea como la enseñanza ofrecida en la escuela de Rabbí, no como la obra de uno solo sino de un grupo con Rabbí a la cabeza. Ello podría explicar por qué la Misnah conserva tan pocas señales de un estilo personal.

Con nuestros actuales conocimientos no podemos responder unívocamente a la cuestión de si la Misnah fue concebida originariamente como mera recopilación o como manual o como código. Pero probablemente se trate sólo de una alternativa moderna, que además tampoco tiene en cuenta convenientemente el grado altamente utópico de la Misnah, su ordenación perfectamente idealizada de la armonía entre cielo y tierra, y la filosofía que hay por detrás. En principio aceptamos la antigua tradición como ley transmitida a través de la enseñanza, con lo cual los diversos conceptos se entremezclan. Tampoco hay que descartar una cierta evolución: la síntesis de la halakah realizada en la escuela de Rabbí con su tendencia a incluir las diversas opiniones existentes en el rabinado pudo haber sido un acto político en orden a conseguir la unidad del judaísmo bajo la dirección del Patriarcado, primeramente ofreciendo una enseñanza básica en la academia, al mismo tiempo obviamente ofreciendo la base para las decisiones jurídicas según el tribunal de Rabbí. La extraordinaria autoridad de Rabbí hizo que la obra pasara a ser considerada rápidamente como código obligatorio para el conjunto del judaísmo y, como la Biblia, pilar y base de nuevos desarrollos a través de la interpretación (cfr Epstein, ITM: a partir de la tercera generación de los amoraítas aproximadamente cambia la actitud hacia la Misnah; cuando es necesario se fuerza su sentido retorcidamente o incluso se corrige su texto, pero ya no se le contraponen baraitot).

¿Cómo podemos representarnos la *redacción y publicación* de la Misnah? El trabajo de redacción consistiría esencialmente en la clasificación, reagrupamiento, selección y complementación de la tradición recibida para formar un conjunto orgánico con unidad estilística; no

sería un trabajo de gabinete, sino una tarea escolar, de equipo, bajo la dirección de Rabbí en torno a cuestiones de derecho práctico, con seguridad en conexión con el tribunal del Patriarca. Por lo que se refiere a la publicación, no debemos pensar en una edición escrita oficial, cuyo primer ejemplar habría sido depositado en la corte patriarcal para inspección y control... No había textos escritos oficiales, los cuales por otra parte sólo contenían algunas secciones, lo que condujo a la ya comprobada fluidez en la transmisión del conjunto y a su ordenación. De existir una publicación oficial, habríamos de pensarla al modo como Lieberman (cfr *supra*, parte I,IV,4) la imagina: el duro y fiel aprendizaje memorístico de un determinado número de tannaítas para poder en cada momento recitar las unidades textuales que se les solicitaran. De aquí resultaba una cierta fluidez del texto, por cuanto estas "ediciones vivas" podían completar el texto con las breves glosas aportadas en la clase; hasta la época de los nietos de Rabbí pudieron añadirse decisiones consideradas importantes y corregirse errores ocasionados en el curso de la transmisión (¡no necesariamente como una recuperación de la edición original!), etc. Al mismo tiempo esta forma de tradición creó una determinada rigidez del texto, como una legitimidad propia de la tradición, frente a la cual el redactor original ya no podía disponer libremente, sobre todo una vez que la Misnah fue aceptada por otros centros académicos. Ya no se podían introducir a la ligera cambios de opinión. Probablemente intentos de ese tipo dieron como resultado una *diversificación* de la tradición del texto.

La "canonización" de la Misnah a partir de la mitad del siglo III no tenía que producir necesariamente una esclerosis de la tradición textual, sino que, por el contrario, posibilitó variaciones del texto (armonización con la halakah actual) e incorporación de glosas aclaratorias y complementarias. Asimismo el comentario a la Misnah en el período amoraítico tuvo su reflejo en el mismo texto: nuevas posibilidades de cambio textual resultaron entonces con la transmisión preponderantemente escrita de la Misnah. Solamente este último estadio de evolución textual resulta aprensible para la crítica del texto. Ésta nunca podrá remontarse a un primer escrito de la Misnah, por la simple razón que tal escrito nunca existió. La historia primera de la Misnah nos ha llegado a través de las divergencias en los Mss y las discusiones talmúdicas, pero no permite un juicio definitivo sobre la Misnah de la época de Rabbí.

Resumiendo: se puede comprobar la cristalización de la tradición en un círculo en torno a Rabbí para formar un conjunto ordenado, que aún tuvo ciertas posibilidades de crecimiento por espacio de unos cincuenta años, hasta que la Misnah se sometió también a la usual historia textual de los escritos considerados canónicos. El esbozo aquí presentado de redacción y publicación de la Misnah tiene una gran verosimilitud, pero también cuenta con demasiadas suposiciones para que pueda ya tenerse por absolutamente seguro.

4. Texto: Manuscritos y ediciones

Bibliografía:
J.N. Epstein, ITM; M. Krupp, "Manuscripts of the Mishna", en Safrai, *The Literature* I 252-262; M. Schachter, "Babylonian-Palestinian Variations in the Mishna", *JQR* 42 (1951s) 1-35; *The Babylonian and Jerusalem Mishnah textually Compared* (h), Jerusalén 1959; Y. Sussman (= Sussman), "Manuscripts and Texts Traditions of the Mishna" (h), 7th WCJS (1981) III 215-250; S. Zeitlin, *Ha-Mischna sche-ha-Talmud Jeruschalmi we-ha-Mischna sche-ha-Babli*, FS Z. Shazar, Jerusalén 1973, 539-548.

a) Manuscritos

En la tradición manuscrita del texto mísnico hay que distinguir entre dos tipos textuales: el palestinense y el babilónico. Ambos tipos se remontan a la primitiva tradición textual de los amoraítas, pero no permanecieron homogéneos en sus respectivas áreas, pues las escuelas introducían pequeñas variaciones en el texto (cfr B.M. Bokser, en Neusner, ed., *The Modern Study* 33s, crítica a Epstein). Tampoco en su forma más tardía los tipos se mantuvieron puros, sino que se influenciaron recíprocamente (por ej., vocalización babilónica de un texto palestinense). Los Mss independientes de la Misnah (los que no llevan comentario o *gemara*) pertenecen sin excepción a la tradición palestinense; la *gemara* del TJ se transmitió sin el texto de la Misnah –incluso el Ms de Leiden del TJ tomó el texto mísnico del Ms de Parma. Los Mss de TB incluyen siempre la Misnah según la recensión babilónica. También el comentario de Maimónides a la Misnah se apoya en un texto del tipo palestinense, que él altera frecuentemente según la

tradición babilónica. Esta mezcolanza ya pasó a la primera edición de Nápoles.

1. *Fragmentos de la Geniza*

Los textos más antiguos que se conservan de la Misnah son algunos fragmentos provenientes de la Geniza del Cairo, hoy repartidos por diferentes bibliotecas y museos (sobre todo, Cambridge, Oxford, Londres, Leningrado y Nueva York). Son de muy diferente valor: los más antiguos quizás proceden del final del s. VII u VIII; los más recientes son de 800 años después. Especialmente importantes son los textos vocalizados: están representadas tanto la antigua vocalización palestinense como la tiberiense y la babilónica. Los fragmentos de la Geniza sólo han sido publicados en parte:

N. ALLONI (ed.), *Geniza Fragments* (12 fragmentos de la Misnah, la mayoría del s. XI: amplia introducción en hebreo); A.I. KATSH, *Ginze Mishna. One Hundred and Fifty Nine Fragments from the Cairo Geniza* (h), Jerusalén 1970 (fragmentos de la importante colección Antonin de Leningrado, entre otros, el Ms 262 que contiene gran parte de Ṭoharot. Pero edición no plenamente satisfactoria); I. YEIVIN, *A Collection of Mishnaic Geniza Fragments with Babylonian Vocalization. With Description of the Manuscripts and Indices* (h), Jerusalén 1974.
N. ALLONY, *Qeta Mischna im Niqqud Erets-israeli*, FS Ch. Albeck, Jerusalén 1963, 30-40 (sobre ella, *ibid* 114-122 A. Greenbaum, *Biurim...*); *Qeta Mischna Nusaf be-Niqqud Erets-israeli*, *Sinai* 72 (1973) 11-29 (2 hojas de los ss. X-XI: Sanh 10.6-Makk 1,1; Sebu 6,3-7,7); Ch.B. FRIEDMANN, "Zur Geschichte der ältesten Mischnaüberlieferung. Babyl. Mischna-Fragmente aus der Altkairoer Geniza, veröffentlicht und kritisch untersucht", *Jb der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft* 17, Frankfurt 1927, 265-288; P. KAHLE-T. WEINBERG, "The Mischna-Text in Babylonia. Fragments from the Geniza", *HUCA* 10 (1935) 185-222; P. KAHLE, "The Mischna-Text in Babylonia II", *HUCA* 12-13 (1937s) 275-325; A.I. KATSCH, "Unpublished Geniza Fragments of Pirke Aboth in the Antonin Collection in Leningrad", *JQR* 61 (1970s) 1-14; R. MIRKIN, "Two Mishna Fragments from the Cairo Genizah" (h), *H. Yalon Memorial Volume*, Jerusalén 1974, 371-384; S. MORAG, *Mischnanajot min ha-pereq "ba-me madligin" bi-schne kitbe-jad schel Genizat Qahir*, *Studia Orientalia* GS D.H. Baneth, Jerusalén 1979, 111-123 (Sabb 2); A. MURTONEN, "Qeta'e *Mischna be-Niqqud Babli*", *Leshonenu* 21 (1956s) 1-6; S. SHARVIT, "Tractate Bikkurim: The Printed Edition Compared with Genizah Fragments" (h), *Bar-Ilan* 6 (1968) 22-32. Una breve descripción y lista de los fragmentos de la Geniza se encuentra en SACKS (ed.), *Mischna Zeraim*, Jerusalén 1972, 87-112; II, Jerusalén 1975, 39-43.

2. *Los más importantes manuscritos completos de la Misnah*

Ms Kaufmann: Biblioteca de la Academia Húngara de las Ciencias, Budapest, Colección Kaufmann A 50. Se trata del Ms más importante de la Misnah, datado mayoritariamente a comienzos del s. XIII; M. Beit-Arié ("K"J Kaufmann schel ha-Mischna [Budapest A 50]. Motzao u-zemano", en *Qobets ma'amrim bilschon Chazal* II, Jerusalén 1979s, 84-99) propone el comienzo del s. XII; D. Rosenthal (*Mishna Aboda Zara*, h, Tesis Doctoral, Jerusalén 1980) data el Ms lo más tarde en el s. XI, pues el Ms de Parma dependería de él; M. Krupp (*Manuscripts* 253) acepta tan temprana fecha. Es de un tipo textual palestinense con vocalización posterior tiberiense. Escritura italiana. 286 hojas, texto completo hasta la hoja uno (Ker 3,7-5,2). Descripción en S. Krauss, *MGWJ* 51 (1907) 54-66; 142-163; 323-333; 445-461; sobre la vocalización, cfr G. Birnbaum, *Leshonenu* 48s (1984s) 269-280. Edición facsímil por G. Beer, La Haya 1929; reedición reducida, Jerusalén 1968.

Ms Parma: Biblioteca Palatina, De Rossi 138. 195 hojas. Tipo textual palestinense, en escritura cuadrada oriental, posteriormente vocalizado en parte. Mayoritariamente datado en la mitad del s. XIII. Pero ya G. Haneman, en su tesis doctoral (Jerusalén 1972) había identificado un escriba del Ms con el del Ms Vaticano 31 (datado en el 1072/3). El estrecho parentesco entre ambos manuscritos aconseja, en todo caso, datar el Ms de Parma en el s. XI, con lo que pasaría a ser el Ms completo de la Misnah más antiguo que se conoce. M. Krupp, "The Relationship Between MS Parma De Rossi 138 of the Mishna and MS Vatican 31 of the Sifra, Seder Eliyahu Rabba and Zutta" (h), *Tarbiz* 49 (1979s) 194-6; I.Z. Feintuch, "On the Parma MS" (h), *Bar-Ilan* 18-19 (1981) 196-217. Ya anteriormente Feintuch había intentado demostrar que el Ms de Parma fue usado como *Vorlage* para el Ms de Leiden del Talmud de Jerusalén (*Tarbiz* 45, 1975s, 178-212). Edición facsímil, Jerusalén 1970, 2 vols.

Ms Cambridge: Biblioteca Universitaria Add. 470,1. 250 hojas, en torno al 1400. Familia textual jerosolimitana, escritura greco-sefardita. Publicado por W.H. Lowe, *The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests*, Cambridge 1883, reimpr., Jerusalén 1967.

Texto completo de la Misnah, en los dos Mss completos del Talmud existentes: *Leiden*, Biblioteca Universitaria, colección Scaliger 3, para el TJ; *Munich*, Biblioteca Estatal, Cod. Hebr. 95, para el TB.

De especial importancia es el texto de la Misnah en el comentario autógrafo de Maimónides (cfr *infra*, en el n.º 5). También es importante el Códice de París 328-329 (edición facsímil con introducción de M. Bar Asher, 3 vols. Jerusalén 1973), que contiene la totalidad de la Misnah en dos volúmenes con la versión hebrea del comentario de Maimónides; escrito en Cesena, 1398-1401: un análisis lingüístico del Ms ofrece M. Bar-Asher, *The Tradition of Mishnaic Hebrew in the Comunities of Italy* (h), Jerusalén 1980. El Códice de Parma "B" De Rossi 497, Seder Ṭoharot (edición facsímil con introducción de M. Bar-Asher, Jerusalén 1971).

Breve descripción de los Mss puede verse en N. Sacks (ed.), *Mischna Zeraim* I, Jerusalén 1972, 65-81; II, Jerusalén 1975, 55.

b) Ediciones

1. *Primeras ediciones*

De la primera edición de 1485 han quedado sólo algunas hojas, de forma que la de Nápoles 1492, obra de J.S. Soncino, funciona como la *editio princeps*. Contiene también el comentario hebreo de Maimónides; de aquí está tomado en gran parte el texto de la Misnah. Es un texto mixto, más próximo al tipo palestinense pero influido por el babilónico. Cfr Epstein, ITM 1275-8 y A.M. Haberman en la introducción a la reimpresión de la edición, Jerusalén 1970. Las ediciones posteriores ofrecen el tipo babilónico, como la de Justiniani, Venecia 1546s, y la de Venecia 1548s con el comentario de Obadyah de Bertinoro. Yom Tob Lipmann Heller hizo una edición corregida en base a varios Mss con comentario propio (Tosafot Yom Tob): Praga 1614-7; Cracovia 1643s. Esta edición sería la base de ediciones posteriores. Entre éstas hay que citar especialmente la edición de Romm, 13 vols. Vilna 1908s (comenzada en 1887, tras una interrupción fue completada en 1908, impresa y terminada).

2. *Modernas ediciones del texto completo*

Ch. Albeck, *Schischa Sidre Mischna*, 6 vols. Jerusalén 1952-8, repetidas veces reimpresa. Texto vocalizado por H. Yalon. Introduccio-

nes y notas breves a cada Tratado. Se trata de una edición manual práctica (cfr recensión de Abr. Goldberg, *KS* 34, 1958s, 274-280).

Hay dos *ediciones críticas* en curso:

La llamada *Misnah de Giessen*. Comenzó a aparecer en 1912, iniciada por G. Beer y O. Holtzmann, posteriormente dirigida por K.H. Rengstorf y L. Rost (muerto en 1979). Hasta 1935 aparece en Giessen, después en Berlín, en 1956 vuelve a Giessen. Texto, versión alemana, introducción, comentario en forma de notas; con valioso apéndice de crítica textual. La calidad de los vols aparecidos en Berlín mejoró mucho con respecto a los anteriores. En los primeros volúmenes se presentaba un texto mixto; en los posteriores se usó el Codex Kaufmann como texto base; las variantes de los Mss se indican en el aparato crítico, como corresponde al estado actual de la investigación sobre el texto de la Misnah. Hasta 1988 habían aparecido un total de 40 Tratados; sólo el Orden *Zera'im* está completo. He aquí una lista de los Tratados aparecidos:

Zera'im: *Ber.* O. Holzmann, 1912; *Pea.* W. Bauer, 1931; *Dem.* W. Bauer, 1931; *Kil.* K. Albrecht, 1914; *Sebi.* D. Correns, 1960; *Ter.* E. Güting 1969; *Maas* y *MS.* W. Bunte 1962; *Hall. Orl. Bik.* K. Albrecht, 1913.1916.1922.

Mo'ed: *Sabb. Eruh.* W. Nowack, 1924.1926; *Pes.* G. Beer, 1912; *Yom.* J. Meinhold, 1913; *Sukk.* H. Bornhäuser 1935; *Bes.* W.E. Gerber 1963; *RH.* P. Fiebig 1914; *Meg.* L. Tezner, 1968; *MQ.* E.L. Rapp, 1931.

Našim: *Yeb.* K.H. Rengstorf, 1929, ed. mejorada en 1958; *Naz.* M. Boertien 1971; *Sot.* H. Bietenhard 1956.

Neziqin: *BQ. BM. BB. Hor.* W. Windfuhr, 1913.1923.1925.1914. *Abot.* K. Marti-G. Beer.

Qodašim: *Arak.* M. Krupp, 1971; *Tam. Mid. Qin.* O. Holzmann, 1928. 1913.1931.

Toharot: *Kel.* W. Bunte, 1972; *Par.* G. Mayer 1964; *Toh.* W. Bunte, 1981; *Nid.* B.Z. Barslai, 1980; *Zab.* W. Bunte 1958; *Oho.* W. Bunte, 1988; *Teh. Yad. Uqs.* G. Lisowsky, 1964-1956.1967.

The Institute for the Complete Israeli Talmud, Jerusalem, ha comenzado una magna edición de la Misnah, de la que hasta ahora ha aparecido el Orden I: *The Mishnah with Variant Readings Collected from Manuscripts, Fragments of the "Genizah" and Early Printed Editions and Collated with Quotations from the Mishnah in Early Rabbinic Literature as well as with Bertinoro's Commentary from Manuscript. Order Zeraim I.* Editor N. Sacks, Jerusalén 1972; *Order*

Zeraim II, Editor N. Sacks, Jerusalén 1975. Como texto base no se ha usado ningún manuscrito sino la edición de Romm-Vilna 1908s.

3. *Ediciones de Tratados sueltos* (por orden alfabético)

D. ROSENTHAL, *Mishna Aboda Zara-A Critical Edition (with Introduction)*, Tesis Doctoral, Jerusalén 1980 (como texto base el Ms de Kaufmann; un volumen aparte ofrece detallada introducción en hebreo; del mismo autor, "Nusach Erets Jisrael we-Nusach Babel be-Mischnat Aboda Zara", FS S. Lieberman, Jerusalén 1983, 79-92); R.T. HERFORD, *The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers*, Londres 1926, frecuentemente reimpreso (texto de Abot, traducción y comentario); S. SHARVIT, *Textual Variants and Language of the Treatise Abot and Prolegomena to a Critical Edition*, Tesis Doctoral, Ramat Gan 1976; del mismo autor, "The Textual Criticism of Tractate Avot", en Safrai, *The Literature* I, 277-281; M. KRUPP, *Mischnatraktat "Arakin". Computergesteuerte textkritische Ausgabe*, Hildesheim 1977; Abr. GOLDBERG, *The Mishna Treatise Eruvin. Critically Edited and Provided with Introduction, Commentary and Notes* (h), Jerusalén 1986; P.R. WEISS, *Mishnah. Horayoth, its History and Exposition*, Manchester 1952 (cfr recensión de Abr. Goldberg, *KS* 32, 1956s, 163-8); Th. HIRTH, *Der Mischnatraktat "Keritot" nach Handschriften und Erstdrucken herausgegeben, übersetzt und kommentiert*, Tesis Doctoral, Tubinga 1973; J. RABBINOWITZ, *Mishnah Megillah. Edited with Introduction, Translation, Commentary and Critical Notes*, Londres 1931 (reimpr., Westmead 1970); Abr. GOLDBERG, *The Mishnah Treatise Ohaloth. Critically Edited and Provided wit Introduction, Commentary and Notes* (h), Jerusalén 1955 (recensión de B. De Vries, *Tarbiz* 25, 1955s, 237-242); del mismo autor, *Commentary to the Mishna. Shabbat. Crically Edited and Provided with Introduction, Commentary and Notes* (h), Jerusalén 1976 (recensión de Z.A. Steinfeld, *KS* 55, 1979s, 571-583); Y. FELIKS, *Mishna Tractate Shevi'it. A Study of the Mishnaic Text on its Botanical and Agricultural Background* (h), Jerusalén 1987 (texto crítico con comentario); E.Z. MELAMMED, "Shevi'it Tractate (according to Manuscripts and Geniza Fragments)" (h), *H. Yalon Memorial Volume*, Jerusalén 1974, 385-417; H. FOX, *A Critical Edition of Mishnah Tractate*

Succah with an Introduction and Notes (h). 2 vols. Tesis Doctoral. Jerusalén 1979; A. BRODY, *Der Misna-Traktat Tamid*, Upsala 1936.

c) TRADUCCIONES

De las versiones más antiguas citemos sólo: *Mischna... cum Maimonidis et Bertenorae commentariis integris. Accedunt variorum auctorum notae ac versiones. Latinitate donavit ac notis illustravit* GULIELMUS SUURENSIUS, Amsterdam 1698-1703 (en parte traducida por otros); JOHAN JACOB RABE, *Mischnah oder der Text des Talmuds... übersetzt und erläutert*, 6 partes, Onolzbach 1760-1763. Excelente versión completa: H. DANBY, *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford 1933 (múltiples reimpr.); J. NEUSNER, *The Mishnah. A New Translation*, New Haven 1987. Existe también versión completa alemana en la traducción de L. GOLDSCHMIDT al TB, y una versión inglesa en la edición de Soncino del TB. Versión española: C. DEL VALLE, *La Misná*, Madrid 1981. Es vieja la versión: *Mischnajot... Hebr. Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung*, Berlín 1877ss, 3.ª ed. Basilea 1968 (*Zera'im:* A. Sammter; *Mo'ed:* E. Baneth; *Našim:* M. Petuchowski; *Neziqin:* D. Hoffmann; *Qodašim:* J. Cohn; *Ṭoharot:* D. Hoffmann). Existen además numerosas versiones de Tratados sueltos (cfr *supra* sobre las ediciones e *infra* sobre los comentarios a la Misnah).

d) CONCORDANCIAS

Ch.Y. KASOVSKY, *Thesaurus Mishnae. Concordantiae verborum quae in sex Mishnae ordinibus reperiuntur*, 4 vols. Jerusalén 1957-61; H. DUENSING, *Verzeichnis der Personennamen und der geographischen Namen in der Mischna*, Stuttgart 1960.

5. EXÉGESIS DE LA MISNAH

La exégesis de la Misnah comienza ya en parte en la Tosefta y continúa principalmente en los dos Talmudim, cuya comprensión de la

Misnah determinaría toda posterior interpretación. Sólo relativamente tarde comenzaría la Misnah a ser estudiada e interpretada por sí misma.

Saadya Gaon (882-942) habría redactado un comentario a la Misnah que no se nos ha conservado. También se ha perdido el comentario de Hay Gaon (939-1038), a quien el editor J. Rosenberg (Berlín 1856) atribuyó erróneamente el *Perusch ha-Geonim:* en todo caso esta obra debe proceder de su círculo. Es éste el comentario más antiguo de la Misnah que se nos ha conservado: obra de conjunto, de la que sólo nos queda el Seder Toharot; con interesantes explicaciones lingüísticas (comparación con el árabe, persa, griego y arameo); se apoya en los Talmudim, Tosefta, Targumim, LXX. Cfr J.N. Epstein, *Der Gaonäische Kommentar zur Mischnaordnung Teharoth zugeschrieben R. Hai Gaon,* 2 cuadernos, Berlín 1921-4; del mismo autor, *Der Gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth. Eine kritische Einleitung...* Berlín 1915 (síntesis en hebreo con fragmentos suplementarios: "The Supplement to the Gaonic Commentary to Taharot", h, *Tarbiz* 16, 1944f, 71-134).

A R. Natán, director de la *yešiba* palestinense del s. XI se debe un comentario en árabe con breve explicación de términos y de contenido (versión hebrea de J. Qafiḥ en la edición de la Misnah de *El Hamekoroth,* 13 vols, Jerusalén 1955-8). De los numerosos glosarios de la Misnah apenas si ha quedado ninguno: véase N. Alloni, "Two Fragments from the Geniza Dealing with Mishnaic Vocabulary" (h), FS Y. Gil, Jerusalén 1979, 249-255.

Entre los 23 y 30 años de edad, Maimónides (1138-1204)[6] escribió un comentario a la Misnah en árabe, al que posteriormente se le llamaría *kitab as-sirag* o *sefer ha-ma'or,* "libro de las luces", pues *ha-ma'or* era título honorífico de Maimónides. La obra contiene una introducción a la Misnah y un tratado sobre los tannaítas. Algunas partes, como la introducción y comentario a Abot y, sobre todo, el *pereq ḥeleq* (Sanh 10) con sus 13 artículos de fe, fueron también transmitidos separadamente. Todavía en vida de Maimónides parte de esta obra se tradujo al hebreo, en 1297 se tradujo en su totalidad en España por diversos autores. La traducción hebrea se imprimió por primera vez en la edición de la Misnah de Nápoles 1492; traducida al latín en la

---

[6] Sobre su fecha de nacimiento, cfr S.D. Goitein, FS G. Vajda, Lovaina 1980, 155.

versión de la Misnah de G. Surenhusius. Amsterdam 1698-1703. Texto árabe con versión hebrea: *Mischna im Perusch Rabbenu Mosche ben Maimon. Maqor we-Targum*, editor J. Qafiḥ, 7 vols, Jerusalén 1963-8 (3.ª ed. 1976-8, sólo en hebreo). Cfr recensión de J. Blau, *Leshonenu* 30 (1965s) 54-60; 31 (1966s) 235-9; 32 (1967s) 399-401; 35 (1970s) 75-8. Se ha conservado el ejemplar de Maimónides (para muchos, su mismo autógrafo), actualmente dividido en varios Mss: Oxford Bodl. 393 *(zera'im)* y 404 *(neziqin, qodašim)*; Sassoon 72 *(Mo'ed)* y 73 *(Našim)*, ahora NB Jerusalén; *Ṭoharot* falta del todo, pero el Ms no está completo (por ej., faltan Sabb y Erub 1-7). Edición facsímil con introducción en hebreo e inglés: S.D. Sassoon-R. Edelmann, *Maimonidis Commentarius in Mischnam*, 3 vols, Copenhage 1954-6. Sobre el manuscrito: S.M. Stern, "Autograph Manuscripts of the Commentary on the Mishnah by Maimonides" (h), *Tarbiz* 23 (1953s) 72-83; J. Blau, "Do We really possess an Autograph of Maimonides' Mishna-Commentary?" (h), *Tarbiz* 27 (1957s) 536-543; S.M. Stern-S.D. Sassoon, "The Autograph Manuscript of Maimonides' Commentary on the Mishna" (h), *Tarbiz* 29 (1959s) 261-7. Versión inglesa: F. Rosner, *Moses b. Maimon. Commentary on the Mishnah: Introduction to Seder Zeraim and Commentary on Tractate Berachoth*, Nueva York 1975.

Yisjaq ben Melkisedeq de Siponto (en torno a 1090-1160) escribió un comentario a *Zera'im*, apoyándose sobre todo en TJ, también en Tosefta, Sifra y TB. En la edad media se cita frecuentemente un comentario suyo a Ṭoharot, que no se nos ha conservado. Edición crítica: N. Sacks, *Perusch ha-RIBMATS le-Rabbenu Jitschaq be-R. Malkitsedeq me-Simpont la-Mischna Zeraim*, Jerusalén 1975.

Simson b. R. Abraham de Sens (cc 1150-1230) redactó un comentario a Zera'im (excepto Ber) y Ṭoharot (excepto Nid), que se reproduce en la mayoría de las ediciones del Talmud. Los mismos Tratados comentó Aser ben Yejiel (Roš), oriundo de Alemania que moriría en España en 1327; su comentario, abreviado, aparece por primera vez impreso en la edición del Talmud de Amsterdam 1717; el comentario completo de Zera'im, Altona 1735; Ṭoharot, Frankfurt 1720-22; en lo esencial resume sucintamente a sus predecesores y los completa.

De la mayor autoridad es el comentario de Obadyah de Bertinoro (Italia, desde 1486 en Jerusalén donde muere en 1510): publicado primeramente en Venecia 1548s, y desde entonces aparece en casi todas las ediciones de la Misnah; versión latina, de G. Surenhusius. Se basa

en el comentario al Talmud de Raši; en Zera'im y Ṭoharot, donde falta la gemará, recurre a Simson de Sens. Suele añadir la decisión halákica, en sintonía con Maimónides.

Yom Tob Lipmann Heller (1579-1654), de Wallerstein en Baviera, posteriormente rabino en Praga y Cracovia, completó el comentario de Bertinoro. Estas "glosas" *(Tosafot Yom Tob)* fueron impresas por primera vez en Praga 1617, reelaboradas y enriquecidas en Cracovia 1642-4. A partir de entonces aparecen en la mayoría de las ediciones de la Misnah.

Salomo ha-Adani (cc 1657-1625) redactó un comentario como complemento de Bertinoro: *Meleket Selomoh;* como el de Heller es especialmente importante para la crítica textual de la Misnah en razón de su conocimiento de los Mss. Impreso en la Misnah de Romm, Vilna. Allí se encuentran también los comentarios del Gaón Eliyah de Vilna (1720-1798) a Zera'im, Ṭoharot y otros Tratados de los restantes Órdenes, así como el comentario *Tif'eret Yisra'el* de R. Jisrael Lipschütz (1782-1861), que apareció por primera vez con la Misnah en 6 vols en Hannover, Danzig, Königsberg 1830-1850. Este comentario se ocupa especialmente de la halakah práctica siguiendo al *Šulḥan 'Aruk;* consta de dos partes: una, explicación del sentido literal *(pešaṭ):* la otra, al modo del *pilpul,* que Lipschütz llama Yakin y Boaz con referencia a 1 Re 7,21.

La edición de la Misnah de Romm, Vilna, contiene además de los ya conocidos otros comentarios tradicionales (véase Albeck, *Einführung* 415-438; A. Marx, "The Romm Mishnah", *JQR* 2, 1911s, 266-270).

Los mencionados comentarios están muy vinculados a la tradición, lo que significa que interpretan la Misnah a la luz del Talmud. Las explicaciones suelen tomar la forma de glosas en torno a detalles lingüísticos o halákicos; prácticamente nunca se ocupan de un conjunto textual amplio. No están especialmente interesados en la vida y en el momento histórico de la época misnaica.

Comentarios modernos. Prescindiendo de las numerosas investigaciones sobre determinados Tratados (por ej., Abot) o capítulos, sólo existen dos comentarios modernos:[7]

---

[7] El comentario de Albeck en su edición de la Misnah está en todo caso estructurado al modo tradicional, limitándose además a breves glosas.

1. La *Misnah de Giessen*, cuyos fascículos, tras las introducciones generales, se ciñen a un comentario tipo glosa, que abarca los principales temas lingüísticos, de contenido y (en menor medida) de historia de la religión. Pero este tipo de comentario impide un detenido tratamiento de las cuestiones de estructura, paralelos, crítica de las formas e historia de la tradición. Este es el trabajo que sistemáticamente ha emprendido Neusner.

2. Los *Comentarios de J. Neusner* a Ṭoharot, los más breves a los Órdenes Qodašim, Našim, Mo'ed y Neziqin: *A History of the Mishnaic Law of Purities*, 22 vols, Leiden 1974-7; *A History of the Mishnaic Law of Holy Things*, 6 vols, Leiden 1978-80; *A History of the Mishnaic Law of Women*, 5 vols, Leiden 1980; *A History of the Mishnaic Law of Appointed Times*, 5 vols, Leiden 1981-3; *A History of the Mishnaic Law of Damages*, 5 vols, Leiden 1983-5. Los discípulos de Neusner, siguiendo su estilo, han trabajado una parte de Zera'im: R. Brooks, *Support for the Poor in the Mishnaic Law of Agriculture: Tractae Peah*, Chico 1983; H.S. Essner, "The Mishnah Tractate 'Orla: Translation and Commentary", en W.S. Green (ed.), *Approaches* III, 105-148; P.J. Haas, *A History of the Mishnaic Law of Agriculture. Tractate Maaser Sheni*, Chico 1980; M.S. Jaffee, *Mishna's Theology of Tithing. A Study of Tractate Maaserot*, Chico 1981; I. Mandelbaum, *A History of the Mishnaic Law of Agriculture: Kilayim*, Chico 1982; L.E. Newman, *The Sanctity of the Seventh Year: A Study of Mishnah Tractate Shebiit*, Chico 1983; A.J. Peck, *The Priestly Gift in Mishnah. A Study of Tractate Terumot*, Chico 1981; R.S. Sarason, *A History of the Mishnaic Law of Agriculture. III/1 Demai*, Leiden 1978; T. Zahavy, *The Mishnaic Law of Blessings and Prayers. Tractate Berakhot*, Atlanta 1987; síntesis: A.J. Avery-Peck, *Mishnah's Division of Agriculture. A History and Theology of Seder Zeraim*, Chico 1985. Estos comentarios (especialmente *Purities*) tratan sistemáticamente las cuestiones de crítica de las formas e historia de la tradición de la Misnah; abordan todas las cuestiones literarias sin descuidar (al menos en *Purities*) los *realia* (contexto histórico, etc).

Capítulo II

TOSEFTA

Bibliografía general:

Ch. Albeck, *Mabo* 51-78; "Die Herkonft des Toseftamaterials". *MGWJ* 69 (1925) 311-328; *Mechqarim ba-Baraita u-ba-Tosefta we-Jachsan le-Talmud.* Jerusalén 1944, reimpr. 1969; J.H. Dünner, *Die Theorien über Wesen und Ursprung der Tosephta kritisch dargestellt*, Amsterdam 1874; J.N. Epstein, ITL 241-262; Z. Frankel, *Darkhe* 322-5; *Mabo* 22-27; Abr. Goldberg, "The Tosefta – Companion to the Mishna", en Safrai, *The Literature* I, 283-301; "The Use of the Tosefta and the Baraitha of the School of Samuel by Babylonian Amora Rava for the Interpretation of the Mishnah" (h). *Tarbiz* 40 (1970s) 144-157; A. Guttmann, *Das redaktionelle und sachliche Verhältnis zwischen Misna und Tosephta*. Breslau 1928; M.D. Herr, EJ XV, 1283-5; H. Malter, "A Talmudic Problem and Proposed Solutions", *JQR* 2 (1911s) 75-95 (informe favorable a Zuckermandel); E.Z. Melammed, *Introduction* 148-160; "Halakhic Midrashim in the Mishna and Tosephta" (h), *Bar-Ilan* 2 (1964) 84-99; Ch. Milikowsky, "Seder 'Olam and the Tosefta" (h). *Tarbiz* 49 (1979s) 246-263; J. Neusner, *The Tosefta: Its Structures and Its Sources*. Atlanta 1986 (reelaboración de *Purities* del mismo autor); S. Rosenblatt, *The Interpretation of the Bible in the Tosefta*. Filadelfia 1974; A. Schwarz, "Studien über die Tosifta", *MGWJ* 23 (1874) 464-470; 561-8; 24 (1875) 25-31; 87-90; 126-139; 274-281; 325-339; 351-366; 460-472; 492-500; *Die Tosifta des Tr. Sabbath, in ihrem Verhältnis zur Mischna*, Karlsruhe 1879; *Tosifta juxta Mischnarum Ordinem recomposita et Commentario instructa*, I Vilna 1890, II Frankfurt 1902; A. Spanier, *Die Toseftaperiode in der tannaitischen Literatur*, Berlín 1922; P.R. Weis, "The Controversies of Rab and Samuel and the Tosefta", *JSS* 3 (1958) 288-297; S. Zeitlin, "The Tosefta", *JQR* 47 (1957) 382-399; M.S. Zuckermandel, *Tosefta, Mischna und Boraitha in ihrem Verhältnis zueinander*, 2 vols, Frankfurt 1908-9; *Supplement* 1910; *Gesammelte Aufsätze*, 2 vols, Frankfurt 1911-12.

Sobre tratados sueltos:

G. Mayer, *Ein Zaum um die Tora. Tradition und Interpretation im rabbinischen Recht, dargestellt am Toseftatraktat Kil'ajim*, Stuttgart 1973; R. Di Segni, "Indagini sul trattato di Meghillà della Tosefta", *Annuario di Studi Ebraici* (Collegio Rabbinico Italiano, Roma) 1975-6, Roma 1977, 17-43.

Relación entre Tosefta, Misnah y Talmudim:

W. Bunte, "Der Mischnatraktat Zabim in seinem Verhältnis zum gleichnamigen Traktat der Tosefta", *ZDMG* 107 (1957) 31-66; B. Cohen, *Mishnah and*

Tosefta: a Comparative Study. I Shabbat. Nueva York 1935; Abr. GOLDBERG, "The Order of the Halachot in the Mishna and the Tosefta" (h). 6[th] WCJS, Jerusalén 1972, III 81-94; "Tosefta to the Tractate Tamid" (h). GS B. De Vries, Jerusalén 1968: 18-42; "The Relationship of Mishnah to Tosefta and Baraitha as Seen differently by R. Yohanan and Resh Laqish" (h). 7[th] WCJS (1981) III 109-116; S. SCHMIDA, "Mishna and Tosefta in the First Section of Eduyot" (h). GS B. De Vries, Jerusalén 1968, 1-17; Z.A. STEINFELD, "The Order of the Halachot in Mischna and Tosefta Horayot" (h). 8[th] WCJS (1982) C 9-12; B. DE VRIES, *Mechqarim* 96-129 (a BM, Makk y Mei) y 148-160 (referencia a los Talmudim); M. WEISS, *The Arrangement of the Mishna in Tractate Peah and its Relationship to Tosefta* (h). Tesis Doctoral, Bar-Ilan 1978.

1. NOMBRE, ESTRUCTURA Y CONTENIDO

EL arameo *tosefta* (a veces *tosifta*; plural, *tosafata*; hebreo, *tosefet*) significa de modo general "añadido, complemento"; y en particular una enseñanza halákica suplementaria que complementa a la Misnah (entendida en sentido amplio como la halakah oficial). Así en TJ Sabb 8,1,11a Abbahu desmiente que él haya tenido conocimiento de una nueva halakah *(orayta ḥadata)*; más bien afirma haber escuchado *tosefta 'atiqta* ("un antiguo complemento"). En sentido más estricto *tosefta* puede designar un libro con tales enseñanzas suplementarias, concretamente el que se nos ha conservado con ese título. Meg 28b, en una formulación general, considera material rabínico *hilkheta, sifra, sifre we-tosefta* (Sebu 41b añade además *talmud*). En Qid 49b se designa con este nombre la materia que un tanna debe dominar; se hace referencia sin duda ninguna a conjuntos ya fijados de la tradición –la halakah con sus complementos y el midrás halákico–, pero no parece se refiera al escrito que actualmente conocemos como Tosefta. Cuando Yom 70a hace una cita explícita de Tosefta (con variantes la cita se encuentra en TosYom 4,19, ed. Lieberman 247s) no necesariamente se refiere a nuestra Tosefta.

La Tosefta es una obra halákica que en su estructura corresponde a la Misnah: los mismos 6 Órdenes *(Sedarim)* que comprenden los mismos Tratados, cuyos nombres y ordenación varían sólo ligeramente tanto a lo largo de la tradición de Tosefta como con respecto a la Misnah (aquí asumimos los nombres de Tratados y numeración de Capítulos según Zuckermandel, pero damos las páginas de las ediciones de Lieberman o Rengstorf: por ej., TosYom 4,19 corresponde en

Lieberman a TosKippurim 3,19). Lo dicho sobre la Misnah vale también aquí. Sólo los Tratados Abot, Tamid, Middot y Qinnim carecen de correspondencia en Tosefta; el Tratado Kelim se encuentra en Tosefta dividido en tres "puertas" (BQ, BM, BB). En conjunto la Tosefta es cuatro veces más extensa que la Misnah.

La lengua de Tosefta es el hebreo mísnico, como en el caso de la Misnah entremezclado con sentencias arameas sueltas y con numerosísimas voces extranjeras, especialmente de procedencia griega o latina. También en Tosefta los rabinos citados corresponden a los de la Misnah, aunque no en la misma distribución

2. Origen

a) La tradición

Sanh 86a transmite en nombre de R. Yojanán: *stam tosefta R. Nehemyah.* Si aquí se hace referencia a nuestra Tosefta, resulta que sus sentencias anónimas se atribuyen a un maestro de Usa (T_3), de una generación posterior a la de los dichos anónimos de la Misnah, que se remontarían a R. Aqiba. Como autor propiamente dicho de Tosefta, Serira (ISG, p 34 ed. Lewin) designa a R. Jiyya bar Abba (T_5), amigo y discípulo de Rabbí, ratificando así la opinión de los de Qairowan. De la misma opinión es Raši (a BM 85b) y Maimónides (cfr prólogo a la Mišneh Torah, Jerusalén 1957,9; también en su introducción al comentario a la Misnah, ed. Qafiḥ I, 33s).

Pero diversos maestros de la Edad Media consideran que Sanh 86a no se refiere a nuestra Tosefta: así R. Simson de Jinón en *Sefer Keritut* IV,1,12 (ed. J.M. Sofre 158): "Lo que ellos en el Talmud llaman Tosefta no es lo que nosotros llamamos Tosefta, sino un complemento que ellos añadieron para explicar la Misnah". Él considera que nuestra Tosefta es obra de R. Jiyya y de R. Hosaya (A_1: un texto de los citados por S. Schechter[1] considera a Hosayah autor de Tosefta). De la misma opinión es R. Nissim (990-1062) en su introducción al *Sefer ha-Mafteaḥ* (impreso delante de Berakot en la edición de Romm de TB): se

---

[1] *Saadyana,* Cambridge 1903, p 141, nota 1.

funda en Taa 21a donde Jilfa (A₂) dice: "Si alguien me planteara una baraita de R. Jiyya o de R. Hosayah y yo no fuera capaz de explicarla por la Misnah, me tiraría de lo alto del mástil y ojalá me ahogara". Posteriormente se encuentra la misma opinión en Hameiri, que considera la Tosefta como "baraitot" de R. Jiyya y R. Hosayah (introducción a su comentario a Abot, 12a). Los escasos pasajes en los que Tosefta menciona a R. Jiyya (por ej., TosNeg 8,6, ed. Rengstorf 180; en TosBes 1,7, ed. Lieberman 281, ¡se menciona también a R. Abba = Rab!) pueden considerarse glosas posteriores influidas por la aceptación de esta tesis.

En la moderna investigación Z. Frankel acepta esta atribución de Tosefta a Jiyya y Hosayah. Según él nuestra Tosefta habría reunido las colecciones suplementarias de Jiyya y en menor medida también las de Hosayah (*Mabo* 22a-27b). Por el contrario, Albeck (*Mabo* 55s) argumenta que sólo una pequeña parte de las baraitot que en los Talmudim se atribuyen a estos rabinos aparecen en Tosefta. Abr. Goldberg salva esta objeción con la tesis de que un redactor sólo editaba oficialmente las enseñanzas de la generación precedente; la redacción de Tosefta comenzaría una generación más tarde que la de la Misnah; este trabajo de redacción encontró su punto más alto en la obra de R. Jiyya, el heredero literario de Rabbí; así pues, R. Hosayah habría editado las enseñanzas de R. Jiyya y de sus contemporáneos, y finalmente un último estrato, no muy amplio, habría sido editado por Rab; como datación de Tosefta, Goldberg prefiere los años 220-230 (así en Safrai, *The Literature* I 283.194s).

Si el dato tradicional de que R. Jiyya es el autor de Tosefta se combina con la información de Sanh 86a, resulta que el proceso de evolución de Tosefta es paralelo al de la Misnah: se debe admitir una Tosefta de Nejemyah, que suplementa a la Misnah de Aqiba o de Meir; esta Tosefta la habría reelaborado y acabado R. Jiyya apoyándose en la Misnah de Rabbí. Según la comprensión tradicional la finalidad de Tosefta es complementar la Misnah (para que el material tannaítico no recogido en la Misnah no caiga en desuso), como un comentario de la Misnah.

J.N. Epstein (ITL 242ss) también acepta los datos tradicionales que relacionan la Tosefta con Nejemyah y Jiyya, pero ve la Tosefta de Nejemyah no como un complemento de la Misnah de Aqiba sino de la de Simón ben Gamaliel II, que entonces habría sido la Misnah oficial;

R. Jiyya habría recopilado de nuevo el material no coincidente con el de Rabbí o las halakot surgidas después de él; con todo tampoco su recopilación vendría a ser nuestra Tosefta. La reconstrucción de Epstein no sólo vuelve a introducir nuevas incógnitas, sino que va más allá de lo que permiten las fuentes de que disponemos.

b) Relación entre Tosefta y Misnah

Casi siempre la Tosefta ha venido considerándose como un complemento a la Misnah, originada poco después de ésta. Por esta razón en la historia de la investigación la Tosefta siempre ha sido contemplada en su relación con la Misnah y nunca autónomamente. Tal planteamiento puede ser legítimo, a condición de que no se la mida precipitadamente con la Misnah ni se la interprete exclusivamente a través de la Misnah. Una tarea esencial de la investigación es determinar con mayor precisión la relación de Tosefta con la Misnah, y también con las baraitot y Talmudim.

La comparación entre Tosefta y Misnah pone al descubierto una serie de interconexiones diversísimas, que recuerdan los datos planteados por la cuestión sinóptica en la investigación neotestamentaria. Por ello parece aconsejable aplicar el mismo método para la solución del problema. Esto vale también para la confección urgente de una sinopsis de Tosefta y Misnah (con otros paralelos). Las conexiones Tosefta-Misnah pueden sintetizarse así:

1. Tosefta es literalmente idéntica a Misnah o con variantes muy pequeñas.
2. Tosefta proporciona el nombre de autor de proposiciones anónimas de Misnah o complementa a Misnah con glosas y discusiones.
3. Tosefta funciona como un comentario de textos no citados de la Misnah.
4. Tosefta ofrece material suplementario sin referencia directa a los textos comunes con la Misnah (sobre todo, ofrece material más haggádico y midrásico).
5. Tosefta contradice a Misnah en halakah y nombres de transmisores.

6. En la ordenación del material paralelo Tosefta y Misnah coinciden ampliamente, aunque hay también frecuentes divergencias. Muchas veces se tiene la impresión de que Tosefta ofrece la ordenación más original y también la halakah en su forma más primitiva.

7. El estilo de Tosefta no es de formulación tan concisa ni tan elaborada como el de Misnah. Usa también recursos mnemotécnicos, aunque no tan frecuentemente como Misnah. Da la impresión de que Tosefta, al contrario que la Misnah, no ha sido formulada para el aprendizaje de memoria ni para la transmisión oral (J. Neusner).

Los datos aquí esbozados, completados con observaciones referentes a las baraitot de los Talmudin paralelas a Tosefta,[2] han sido interpretados en la historia de la investigación en forma muy diversa y contradictoria. La variedad de explicaciones procede no sólo de la polisemia de los datos, sino frecuentemente de una muy parcial (selectiva) valoración de los mismos.

Los estudios más completos sobre Tosefta son de M.S. Zuckermandel, su editor. Durante decenios trabajó en su tesis, que, en forma definitiva, propuso entre 1908-1912. Según él, Tosefta es la Misnah de TJ, mientras que nuestra Misnah es babilónica. De esta forma explica el hecho de que a veces TJ coincide con Tosefta frente a la Misnah; donde TJ coincide con Misnah frente a Tosefta, detecta una interpolación o alteración del texto. Posteriormente iría modificando su tesis hasta afirmar que la obra de Rabbí abarcaba nuestra Misnah y Tosefta y que ambas son presupuestas por TJ; pero los amoraítas babilónicos habrían reconocido sólo una parte, a saber nuestra Misnah; al convertirse la Misnah en el código universalmente reconocido, se expurgó a la Tosefta de muchos pasajes paralelos, con lo que Tosefta perdió su coherencia interna. Esta tesis, que Zuckermandel quiso corroborar con la edición de Tosefta, ha experimentado un general y seco rechazo; no es sostenible. Pero su orientación es correcta: no considerar unilateralmente la relación Misnah-Tosefta exclusivamente desde la Misnah.

J.H. Dünner, cuya investigación sobre Tosefta apareció en 1874 al mismo tiempo que la primera versión de la tesis de Zuckermandel, se

---

[2] ¿Han sido tomadas estas baraitot de Tosefta, o acaso proceden de una tradición paralela? ¿o no serán las baraitot talmúdicas los ladrillos con los que se ha construido Tosefta?

apartó como éste de la visión tradicional, pero en otra dirección: según él Tosefta es una compilación postalmúdica de baraitot talmúdicas y de auténtico material tannaítico (este material lo acepta para poder explicar las diferencias entre Tosefta y las baraitot talmúdicas). Dünner es, pues, un verdadero precursor de Ch. Albeck y su escuela. Próxima a él es la opinión de I.H. Weiss (*Dor* II, 193ss), quien remonta la Tosefta a un compilador palestino que habría trabajado en Babilonia en el s. V, acaso ya en el IV, y junto con otras fuentes habría usado también los Talmudim; lo cual Weiss fundamenta en el dato de que numerosas sentencias de Tosefta aparecen en la gemará como dichos de los Amoraim.

Una nueva explicación de la relación Misnah-Tosefta ha intentado A. Spanier, quien tiene su precursor en los esfuerzos de A. Schwartz por reconsiderar de nuevo la ordenación de Tosefta a la Misnah. Spanier considera la Tosefta como "una edición separada de escolios sobre la Misnah; el compilador, que habría sacado estos escolios de la Misnah y los habría reorganizado autónomamente, aún habría añadido o quitado algo a fin de conseguir un conjunto homogéneo" (*Toseftaperiode* 47). Por lo demás, tales escolios ya habrían existido para la Misnah de Aqiba, y Rabbí los habría incorporado en parte a su Misnah, lo cual explica muchos paralelos entre Misnah y Tosefta que van más allá de las características de los escolios (*ibid* 74). Evidentemente la tesis de Spanier presupone desde el principio de todo una redacción escrita de la Misnah.

A. Guttmann representa una tesis similar: "El objetivo del redactor de Tosefta parece haber sido en primer lugar recopilar el correspondiente material tannaítico que no tuvo cabida en la Misnah, tanto el que complementa a la Misnah como el que la explica o la contradice o simplemente le ofrece una variante" (p 1). El autor configuró este material en una obra relativamente autónoma, si bien Tosefta sólo representa un complemento de la Misnah (p 2). La ordenación diferente de Tosefta respecto a la de la Misnah, la explica Guttmann de la siguiente manera: en un principio habría sólo un simple fichero de dichos tannaíticos, con lo que algunos Tratados estaban ya montados; cuando las fichas fueron convertidas en libro/rollo, estos Tratados mantuvieron la ordenación de la Misnah, mientras que en otros la ordenación se deshizo. Esta tesis, como la de Spanier, tiene pocos partidarios: es una solución insuficiente, que además traslada al perío-

do talmúdico costumbres literarias modernas (aunque a la teoría de los escolios de Spanier se pueden aproximar diversas hipótesis sobre el Targum Fragmentario).

Todas las teorías aquí mencionadas sobre Tosefta pretenden ofrecer una solución global. Sin embargo, las mencionadas relaciones entre Misnah y Tosefta no afectan al conjunto de la obra homogéneamente; antes bien están diversamente repartidas o ausentes en los diversos Tratados de Tosefta. Con lo cual hay que decir que un juicio global sobre la relación Misnah-Tosefta no es posible y que primeramente hay que considerar los Tratados de Tosefta separadamente.

La especificidad autónoma de los Tratados de Tosefta se muestra en su diversa amplitud con respecto a la Misnah: en conjunto Tosefta es cuatro veces más amplia que Misnah; así pues, hay muchos Tratados que son más largos en Tosefta que en Misnah, algunos son casi iguales (por ej., Yad), pero otros son incluso más cortos (por ej., Seq).

En materia y estructura muchos Tratados de Tosefta presuponen la Misnah, aunque Tosefta contenga largas inclusiones o pase por alto ciertos pasajes de la Misnah sin comentario o muestre diversa ordenación del material: así, por ej., Ter,[3] donde Tosefta necesita repetidamente a la Misnah para una mejor comprensión, pero la Misnah no necesita de Tosefta ni una vez siquiera. Algo parecido ocurre en Sebi (D. Correns 28s), donde Tosefta igualmente hace referencia a Misnah, acaso presupone una forma más antigua de la Misnah (Cfr también De Vries, *Meḥqarim* 101 a BM, y 108 a Makk). Esto no obliga a pensar en una dependencia literaria del texto de la Misnah, sino al enraizamiento de Misnah y Tosefta en una tradición común, ya largo tiempo fijada y ordenada, como W. Bunte postula para Maas y MS (16-26), donde Tosefta es plenamente comprensible sin recurrir a la Misnah (16-26). De nuevo cambia la situación en Sukka, donde cantidad de términos de Tosefta son poco menos que incomprensibles sin la Misnah y donde Tosefta de modo general no puede interpretarse sin la Misnah (así H. Bornhäuser 18-25). Inversamente juzga K.H. Rengstorf con relación a Yeb (46-52): claramente aquí Tosefta no presupone la Misnah sino al revés; se podría complementar la Tosefta desde la Misnah. Un nuevo

---

[3] Cfr E. Güting en la *Giessener Mischna*, a la que se refieren las siguientes citas, 27-31.

cuadro obtiene H. Bietenhard de Sotah (18-22), donde igual se puede complementar la Misnah desde Tosefta como al revés. Finalmente, para todo el conjunto de Toharot J. Neusner (*Pur* XXI 15) constata que Tosefta efectivamente debe ser entendida como complemento de Misnah y como su primer comentario. Por otra parte, el Seder Qodašim constituye el mayor argumento para los que consideran la Tosefta como obra independiente de la Misnah.

Esta lista de opiniones se puede alargar aún más. La diversidad no procede sólo de las percepciones personales de cada uno de los investigadores, ni siquiera de la falta de unidad a la hora de abordar la cuestión de la relación Misnah-Tosefta. La diversidad de opiniones tiene como base el dato objetivo de las diferentes relaciones que se dan entre los diversos Tratados de Misnah y Tosefta, que probablemente hay que remontar a una prehistoria distinta para cada uno de los Tratados u Órdenes. Probablemente una comparación más detallada de los Tratados por separado tampoco permitiría un juicio más unitario (así con razón P. Schäfer, *JJS* 37, 1986, 147-9).

c) Relación entre Tosefta y Talmudim

En las precedentes notas sobre la historia de la investigación ya hemos hablado brevemente sobre las relaciones entre Tosefta y las baraitot de los Talmudim. Tampoco en esta tan importante cuestión para la historia de Tosefta están los hechos nada claros:

1. La única cita explícita de Tosefta en los Talmudim se encuentra en Yom 70a. Las variantes textuales no permiten ninguna decisión sobre si el texto citado procede realmente de nuestra Tosefta o de otra colección similar del mismo nombre.
2. Numerosas baraitot en los Talmudim se corresponden (casi) literalmente con Tosefta.
3. Otras baraitot de los Talmudim coinciden con Tosefta en el contenido, pero discrepan considerablemente en la formulación.
4. Los amoraítas discuten frecuentemente problemas cuya solución les debiera ser conocida por Tosefta; ¿es que no conocen Tosefta o no reconocen Tosefta como halakah de autoridad decisoria? ¿o simplemente es que no tenían presente el texto de Tosefta? (pero adviértase

que tampoco siempre usan las citas de la Misnah como prueba, aunque debe presuponerse en los amoraítas un conocimiento de la Misnah).

Estas observaciones permiten diversas interpretaciones, que en lo esencial se reducen a dos escuelas. Sus más prestigiosos representantes en los últimos decenios han sido J.N. Epstein y Ch. Albeck, aunque sus concepciones vienen de mucho más atrás.

Según Epstein los Talmudim han conocido la Tosefta en diferentes modos: una forma anterior de la actual Tosefta es la que ha producido las baraitot de TB, mientras que las baraitot de TJ, que textualmente están mucho más cercanas a Tosefta, se refieren directamente a nuestra Tosefta. No hay que sobrevalorar el dato de que los Talmudim no citen Tosefta incluso cuando les hubiera sido muy útil en una discusión; esto no significa un desconocimiento general de Tosefta.

Por contra, para Albeck las frecuentes discrepancias entre las baraitot talmúdicas y los paralelos de Tosefta, así como el hecho de que el Talmud no cite a Tosefta en pasajes decisivos, es una prueba de que los redactores de los Talmudim no conocieron Tosefta; más bien, sus citas proceden de otras colecciones de baraitot que (acaso junto con los Talmudim) también han sido fuentes de nuestra Tosefta. Por tanto la redacción final de Tosefta hay que ponerla hacia el final del período amoraítico.

Una posición intermedia adopta B. De Vries, para quien la ausencia de Tosefta en las discusiones talmúdicas no es ninguna prueba de que se la desconociera, ni al tiempo del origen de las *sugyot* ni al tiempo de su redacción final, por cuanto no era cometido de esta redacción intercalar en las *sugyot* citas complementarias de Tosefta. Como base de las baraitot talmúdicas De Vries contempla una colección de Baraitot complementarias de la Misnah, que no se identifican con nuestra Tosefta[4] ni son una forma primitiva de Tosefta, sino que usan un conjunto de tradiciones primitivas comunes con Tosefta. Otros (como P.R. Weis y A. Weiss) relativizan el problema con la afirmación de que algunos amoraítas conocerían la Tosefta y otros no.

---

[4] Como argumento insiste menos en las lecturas divergentes que en las discrepancias en la ordenación del texto.

d) ¿Es posible una solución?

Las diferencias entre las soluciones propuestas muestran que estamos aún muy lejos de conseguir una representación comúnmente aceptada del origen y naturaleza de Tosefta. Acaso ello se deba a nuestro propio planteamiento, que no aborda la problemática correctamente. En todo caso, a mí me parece que los argumentos de Albeck en favor de una datación tardía son insuficientes. Los fenómenos que él observa pueden ser interpretados diversamente: El presunto desconocimiento de Tosefta en los Talmudim podría deberse a la poca autoridad que se le acordaba (así Al-Fasí: la Tosefta no es halakah); las discrepancias textuales entre las baraitot y Tosefta pueden deberse en parte a un modo descuidado de citar y en parte a que efectivamente se citan colecciones paralelas con Tosefta. Finalmente un real desconocimiento de Tosefta (o de parte de Tosefta) en determinados círculos no quiere decir que Tosefta no hubiera existido entonces. Las coincidencias de Tosefta con Misnah son demasiado grandes para que se pueda desplazar, sin graves razones, la fecha de origen de Tosefta lejos de la de Misnah. Probablemente ésta no es la comprensión de Neusner cuando escribe: "Tosefta is a document of the Amoraic Period. Vast stretches of Tosefta cite and comment upon Mishnah which means that Tosefta is a post-Mishnaic Document" (*JQR* 70, 1979s, 144, nota 18; Sarason, *ibid* 151, relativiza esta afirmación suponiendo "that Tosefta's framers had access to the same store of Tannaitic information out of which Mishnah was constructed"; Tosefta, pues, no podría ser despachada sin más como un documento del período amoraítico). Ciertamente la redacción final de Tosefta es postmísnica y, consiguientemente, ya amoraítica, pero con toda probabilidad de los comienzos del período amoraítico. La hipótesis de una redacción final de Tosefta a finales del s. III o comienzos del IV no tiene argumentos contrarios de fuerza. Tanto por la lengua como por su especial proximidad a TJ, es incontestable que la redacción de Tosefta tuvo lugar en Palestina.

Naturalmente hay que contar con un posterior crecimiento de Tosefta, ante todo por la inclusión de textos de la Misnah (como a la inversa textos de Tosefta entraron en la Misnah); del mismo modo más tarde entrarían también textos de baraitot talmúdicas en Tosefta. Tales cambios resultaban favorecidos por el hecho de que Tosefta nunca

consiguió el status oficial de la Misnah y por ello quedó de alguna manera incontrolada en su configuración literaria. Por otra parte y por la misma razón Tosefta quedó no tan expuesta como la Misnah a las adaptaciones conscientes a la halakah posterior. Por todo ello la configuración textual de Tosefta ha debido resentirse más de un largo abandono.

Según lo hasta aquí dicho, la cuestión de la relación Tosefta-Misnah no se responde con unanimidad; ¿en qué medida Tosefta es realmente un "complemento" de la Misnah? ¿o en qué medida Tosefta es una obra autónoma cuyo nombre no es más que un "error", como otros sostienen? Pero probablemente aquí no se trata de una cuestión *aut... aut.* También hay que tener en cuenta el desarrollo histórico: Tosefta pudo haber sido primeramente una colección de halakah paralela a la Misnah e independiente de la misma, y con la "canonización" de la Misnah pudo pasar a ser considerada paulatinamente en función de la Misnah y como su complemento; lo cual habría de ejercer la consecuente influencia en la posterior transmisión del texto de Tosefta, aunque no una revisión homogénea y continua. O también se puede pensar en unos orígenes separados para los diversos Tratados de Tosefta, lo que habría conducido a sus diferentes relaciones con la Misnah. Las dos posibilidades pueden ser combinadas.

Igualmente abierta queda la cuestión, estrechamente ligada a la anterior, sobre la *finalidad* de Tosefta: ¿fue la Tosefta originariamente pensada como halakah obligatoria (en competencia con la Misnah)? ¿o fue pensada como manual complementario de la Misnah, como su primer comentario? No podemos responder estas cuestiones porque no hemos descubierto en suficiente medida las fuentes de Tosefta y apenas podemos afirmar nada seguro sobre su primitiva configuración. La tesis de M.D. Herr (EJ XV, 1284) de que "the compiler did not add, omit, or change his material in any way, but collected the material that was at his disposal", describe al autor (o autores) de Tosefta como un simple archivero de baraitot, pero es una suposición absolutamente indemostrable y totalmente irreal: no se puede fundamentar en que Tosefta no ha conocido todas las baraitot que nosotros conocemos en los Talmudim y que no están en Tosefta; tanto más indemostrable es que Tosefta, a pesar de las diferencias con las baraitot talmúdicas, siempre haya transmitido el texto primitivo; ni siquiera las contradicciones internas y repeticiones de Tosefta son un argumento suficiente para demostrar

que la actividad del redactor de Tosefta se redujo a la pura y simple recopilación. Realmente mostrar positivamente cuál fue la intención de Tosefta es para nosotros tan imposible de responder como imposible es responder a tantas otras cuestiones de su historia literaria. Tosefta, pese a los esfuerzos realizados hasta ahora, permanece inexplicada en buena parte.

3. Texto de Tosefta

a) Manuscritos

El único Ms completo de Tosefta es el Ms de Viena *(Nationalbibl. Wien hebr. 20, Katalog Schwarz Nr. 46).* Le faltan algunas hojas en medio que fueron añadidas posteriormente; son 227 hojas, de comienzos del s. XIV. Próximo al tipo textual de los textos de la Geniza y a la familia textual sefardita que está en la base de las ediciones impresas. Descripción: M.S. Zuckermandel, *Der Wiener Tosefta-Codex*, Magdeburgo 1877.

De más antigüedad que el Codex de Viena es el Ms de Erfurt: contiene sólo los cuatro primeros Órdenes (después de 3 capítulos y medio de Zeb el escriba interrumpió su trabajo, aunque aún le quedaba espacio); 222 hojas, con escritura askenazi, del s. XII (en la última hoja se lee información sobre una fianza, datada en 1260). Este texto en los paralelos con la Misnah discrepa más que el Ms de Viena. Primeramente fue catalogado como un Ms de TJ, después se le identificó con la Misnah, en 1870 Z. Frankel lo identificó con Tosefta. Desde 1879 se encuentra en la Biblioteca Real de Berlín, hoy *Orientabteilung der Staatsbibl. (Preussischer Kulturbesitz) Berlín.* Descripción: M.S. Zuckermandel, *Die Erfurter Handschrift der Tosefta*, Berlín 1876.

El orden Mo'ed (más Hul) se ha transmitido también en el Ms de Londres *(Brit. Mus., Add. 27.296).* Escritura sefardita, del s. XV, muy defectuoso.

Numerosos fragmentos de la Geniza del Cairo se encuentran sobre todo en Cambridge (por ej., Erub 8-Pes 4, fragmentos de Yeb y Par 1-4) y en el Jewish Theological Seminary de Nueva York (casi todo Yeb en diferentes fragmentos). Cfr J. Bowman, *Fragments of the Tosefta from*

the Cairo genizah and their Importance for the Text of the Tosefta. Glasgow University Oriental Society, Transactions 11 (1942-4), Hertford 1946, 38-47.

La pésima transmisión literaria de Tosefta da a los testimonios medievales una especial importancia. S. Lieberman ha recopilado las citas de autores medievales: *Tosefet Rishonim*, 4 vols, Jerusalén 1937-9. Una breve descripción de los Mss ha hecho M. Lutzki, en S. Lieberman, *Tosefta Zeraim*, 8-13. Pero allí aún no se tiene en cuenta un Ms de la Biblioteca Central de Zurich *(Z Heid 38)*, probablemente del s. XVII, que contiene los cuatro primeros Órdenes: el escritor parece usó, junto con una edición impresa, al menos un Ms (cfr K.H. Rengstorf, *Die Tosefta. Text.* vol I, Stuttgart 1983, XXI, nota 43).

b) Ediciones impresas

La primera edición se encuentra en el compendio talmúdico de Al-Fasí, Venecia 1521; esta edición se basa en un Ms hoy perdido; fue la base de todas las ediciones posteriores. Aunque el editor reconoció el carácter defectuoso de su Ms, no quiso corregirlo por su propia cuenta. En la edición de TB de Viena 1860-73 se incluye la Tosefta como apéndice al correspondiente Tratado de TB (las variantes incorporadas del Ms de Viena van desapareciendo progresivamente y faltan totalmente en el Seder Ṭoharot). Para las primeras ediciones, cfr M.E. Abramsky, "The Printed Tosefta (Bibliography)" (h), *KS* 29 (1953s) 149-161.

M.S. Zuckermandel, *Tosefta.* Pascwalk 1880; *Supplement mit Übersicht, Register und Glossar*, Trier 1882. Según propia confesión, hasta Zeb 5,5 tomó como base el Ms de Erfurt, después el de Viena, y señaló las variantes del Ms correspondiente así como las de la edición impresa. Pero el Ms de Erfurt no ha sido copiado con exactitud y el de Viena no lo ha sido de forma completa. Según Lieberman la edición de Zuckermandel, a partir de Zeb 5,6, corresponde en lo esencial al texto impreso en la edición de TB de Romm (Vilna). Para su tiempo esta edición fue un gran progreso, aunque no fuera totalmente satisfactoria. Aún no ha podido ser suplantada por ninguna edición completa; Lieberman la ha completado con un valioso suplemento: *Taschlum Tosefta*, editado con la reedición de Zuckermandel, Jerusalén 1937, reimpr. Jerusalén 1970.

S. Lieberman, *The Tosefta*, Nueva York 1955-1988: en cinco vols, abarca los Órdenes de Zera'im, Mo'ed y Našim y las tres "puertas" *(babot)* de Neziqin. La base de esta edición es el Ms de Viena; el aparato ofrece las variantes del Ms de Erfurt, de la *editio princeps* y de la Geniza (los fragmentos de la Geniza se acompañan en facsímil). Diversamente a Zuckermandel, Lieberman no ofrece un texto mixto, pero en casos excepcionales elige la lectura del Ms de Erfurt o de la *editio princeps*, siempre con la correspondiente indicación. Lleva un breve comentario en hebreo y un exhaustivo índice de paralelos rabínicos.

K.H. Rengstorf, con otros colaboradores, ha publicado hasta ahora, en la colección *Rabbinische Texte. Erste Reihe: Die Tosefta*, dos vols: *Seder VI, Ṭoharot*, Stuttgart 1967, y *Seder I, Zeraim*, Stuttgart 1983; además un fascículo con texto, traducción y comentario: Yeb (1953). Como texto base elige Rengstorf el Ms de Erfurt, pero naturalmente a partir de Zeb debe recurrir al Ms de Viena. Muchos consideran que el Ms de Erfurt tiene además la desventaja de que está más próximo a la recensión de las baraitoit babilónicas que a la de las palestinenses; pero otros valoran que este Ms tiene más independencia frente a la Misnah que el Ms de Viena y por ello lo prefieren. En todo caso, la edición de Rengstorf es un importante complemento a la edición de Lieberman. Cuando se pueda disponer de alguna de estas dos ediciones, son preferibles a la de Zuckermandel.

Apoyándose metódicamente en la edición de Stuttgart (Rengstorf): F. Hüttenmeister, *Der Toseftatraktat Schekalim. Text Übersetzung, Kommentar*, Tesis Doctoral, Saarbrückem 1970; H. Bietenhard, *der Toseftatraktat Sota. Hebr. text mit krit. Apparat. Übers., Komm.*, Berna 1986.

G. Larsson, *Der Toseftatraktat Jom hak-Kippurim. Text, Übersetzung, Kommentar. I Teil: Kap. 1 und 2*, Lund 1980 (cfr recensión de T. Kronholm, *Svensk exegetisk årsbok* 46, 1981, 130-152).

D.E.Y. Sarnor ha preparado con otros una edición de TosSot: *Tosefta Masskhet Sota*, Boston 1970 (sobre la base del Ms de Viena. Introducción: "Computer-Aided Critical Editions of Rabbinic Texts").

R. Neudecker, *Frührabbinisches Ehescheidungsrecht. Der Tosefta-Traktat Gittin*, Roma 1982 (traducción, comentario, reproducción del Ms de Erfurt).

c) Traducciones

Biagio Ugolini editó una versión latina de 31 Tratados juntamente con el texto hebreo: *Thesaurus Antiquitatum Sacrarum*, vols 17 y 18 (Mo'ed), 19 (Qodašim), 20 (Zera'im), Venecia 1775-7.

Versión alemana y comentario, en K.H. Rengstorf (ed.), *Rabbinische Texte*, Stuttgart 1960ss. 5 vols hasta ahora: I 2 Seder Zera'im, Demai-Šebi'it, traducción de W.F. Krämer, P. Freimark, 1971; IV 3 Seder Neziqin, Sanhedrin-Makkot, traducción de B. Salomonsen, 1976; VI 1-3, Seder Ṭoharot, 1960-67, traducción de W. Windfuhr, G. Lisowsky, E. Schreschewsky, G. Mayer y K.H. Rengstorf. Igualmente fascículos sueltos, con Ber, mitad de Pea y Yeb (1953-8).

Versión inglesa, de J. Neusner: *The Tosefta. Translated from the Hebrew*, 6 vols, Nueva York 1977-86 (vol I, Zera'im, editores: J. Neusner - R.S. Sarason). Las versiones están tomadas de la *History of the Mishnaic Law* de Neusner y sus discípulos.

Tratados sueltos: O. Holtzmann, *Der Tosefta-Traktat Berakhot. Text, Übersetzung und Erklärung*, Giessen 1912; M. Kern, *Der Tosefta-Traktat Yom Tob. Einleitung, Übersetzung und Erklārung*, Tesis Doctoral, Würzburg 1934; E.L. Rapp, "Der Tosephtatraktat Mo'ed Katan", *Journal of the Society of Oriental Research* 12 (1928) 100-106 (igualmente en la Misnah de Giessen, MQ 2-13); P. Schlesinger, *Die Tosefta des Traktat Qiddusin. Übersetzt und erklärt*, Tesis Doctoral, Würzburg 1926; para las versiones de F. Hüttenmeister, *Šeqalim*, G. Larson, *Yoma*, y R. Neudecker, *Giṭṭin*, cfr *supra* en el apartdo b).

d) Concordancias

H.J. Kasovski, *Thesaurus Thosephtae. Concordantiae Verborum quae in Sex Thosephtae ordinibus reperiuntur*, 6 vols, Jerusalén 1932-61 (editor de los vols 5 y 6: M. Kasowsky).

4. Comentarios a Tosefta

Según el testimonio de los Gaones, ya en su tiempo se estudiaba la Tosefta (ISG 42, recensión española); pero durante largo tiempo la

Tosefta fue estudiada sólo en conexión con la Misnah[5] o TJ. Comentarios independientes a la Tosefta comenzaron a aparecer sólo a partir del s. XVII. El primer comentario, procedente de un secuaz de Sabbetay Zewi, R. Abraham ha-Yakini, no se nos ha conservado. Su contemporáneo, más joven, Abraham Combiner (cc 1637-1683) escribió un comentario breve a TosNez: publicado en Amsterdam 1732, con el título *Magen 'Abraham*, como apéndice a la obra de su yerno Mosé Yequtiel Kaufmann, *Leḥem ha-Panim*. El comentario tradicional más importante de Tosefta es el de David Pardo (1718-1790): *Sefer Ḥasde David*: vol I, Zera'im, Mo'ed, Našim, Livorno 1776; II, Neziqin, Livorno 1790; III, Qodašim, Jerusalén 1890 (reimpr. I-III, Jerusalén 1971); IV 1-3, Ṭoharot, Jerusalén 1970-77. También hay que nombrar el comentario de Elías Gaon de Vilna (1720-1797) a TosToh (en la Tosefta de Romm, Vilna 1881). Elías Gaón llevó el estudio de Tosefta en Lituania a un gran esplendor. De Lituania es también Jechezqel Abramsky, autor del último gran comentario tradicional a Tosefta: *Ḥazon Yeḥezqel*, vol I, Zera'im, Vilna 1925; II, 1, Mo'ed (Sabb, Erub, Pes), Jerusalén 1934; Hull, Jerusalén 1938; Zeb, Jerusalén 1942; II,2, Mo'ed (RH, Yom), Londres 1942; BQ, Jerusalén 1948; II,3, Mo'ed (Sukk, Bes, Hag), Jerusalén 1950; BM 1952, BB 1953, Men 1954, Yeb 1957, Git 1957, Ned 1958, Sebu-Makk 1960, Sot 1963, Bek-Arak 1966 (todos en Jerusalén).

No existe aún un comentario moderno a toda la Tosefta; pero están en marcha tres proyectos dignos de atención: S. Lieberman, *Tosefta Ki-Fshutah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta* (h), 8 vols y un suplemento a Mo'ed, Nueva York 1955-73. Se trata de un comentario muy detallado, que va más allá de todo lo que se podría esperar: muchos paralelos de Misnah y Talmudin son explicados al mismo tiempo: contiene muy valiosas aclaraciones lingüísticas, especialmente en torno a las palabras griegas; la disposición del comentario va desde la forma de glosas hasta excursos detallados para algunos pasajes, pero atiende poco a los grandes conjuntos textuales como una unidad: igualmente prescinde de las usuales cuestiones introductorias. Con todo, *Tosefta Ki-Fshutah* es el comentario más importante de Tosefta que hasta el momento poseemos. También es importante la obra de

---

[5] Por ej., Zera'im: especialmente por Melkisedeq de Siponto y Simson de Sens.

Lieberman, *Tosefet Rishonim*, 4 vols, Jerusalén 1937-9, para el comentario a Tosefta a partir de la tradición textual más antigua.

La Tosefta de Stuttgart, editada por Rengstorf y su equipo, lleva también un comentario en los volúmenes de traducción (cfr *supra*). No es tan amplio como el de *Tosefta Ki-Fshutah*, con la misma forma de glosas y atendiendo también insuficientemente al contexto literario y a la tradición exegética judía; pero en los *realia* es un buen trabajo y un valioso complemento para *Tosefta Ki-Fshutah* (especialmente en Ṭoharot, que falta en esta última).

J. Neusner, en su *History of the Mishnaic Law* (Zera'im es obra de sus discípulos) ha hecho un completo comentario de Tosefta en relación con Misnah y ha abordado finalmente y ampliamente las grandes cuestiones literarias que hasta ahora habían recibido un tratamiento demasiado breve. Pero a lo largo de su trabajo Neusner ha llegado a la idea de que su traducción y comentario de Tosefta parten de un error sobre su origen: que Tosefta es una obra realmente postmísnica y que no tiene nada que decir sobre la historia de la halakah de la Misnah (*The Tosefta* IV, Nueva York 1981, XVs; mientras que en VI, 1977, X, considera que la fecha de nacimiento de Tosefta es desconocida, entre el 200 y el 450, en II, 1981, IX, postula el final del s. IV).

Capítulo III

TALMUD DE JERUSALÉN

Bibliografía general:
M. Assis, "On the Question of Redaction of Yerushalmi Nezikin" (h), *Tarbiz* 56 (1986s) 147-170; B.M. Bokser, "An Annotated Bibliographical Guide to the Study of the Palestinian Talmud", *ANRW* II, 19.2, 139-56 (reimpr. en J. Neusner (ed.), *The Study of Ancient Judaism* II, Nueva York 1981, 1-119, pero también con la paginación de ANRW que aquí usamos: se trata de un importante análisis crítico del *status quaestionis*); J.N. Epstein, *IAL* 271-606; Y. Florsheim, *"Le-Arikhat ha-Talmud ha-Jeruschalmi"*, *Sinai* 79 (1976) 30-43; Z. Frankel, *Mabo* (introducción clásica); S.J. Gartner, *Studies in Tractate Ta'anit – Palestinian Talmud. A Comparative Analysis of Parallel Sources in Talmudic and Midrashic Literature* (h, sumario inglés de 54 pp), Tesis Doctoral, Yeshiva University, Nueva York 1976; L. Ginzberg, *A Commentary on the Palestinian Talmud* I, Nueva York 1941 (reimpr. 1971), introducción hebrea (= *Mabo*); Abr. Goldberg, "The Palestinian Talmud", en Safrai, *The Literature* I, 303-319; M.S. Jaffee, "Oral Torah in Theory and Practice: Aspects of Mishnah-Exegesis in the Palestinian Talmud", *Religion* 15 (1985) 387-410; S. Lieberman, *On the Jerushalmi* (h), Jerusalén 1929, 2.ª ed 1969; *The Talmud of Caesarea* (h), cuaderno 2 de *Tarbiz*, Jerusalén 1931; *Siphre Żutta (The Midrash of Lydda). II The Talmud of Caesarea*, Nueva York 1968; E.Z. Melammed, *Introduction* 499-644; J. Neusner, "Toward the Natural History of a Religion. The Case of the Palestinian Talmud", en *Formative Judaism*, Chico 1982, 23-36 (= *Religion* 13, 1983, 19-36); del mismo autor, *Judaism in Society: The Evidence of the Yerushalmi*, Chicago 1983; *The Talmud in the Land of Israel. A Preliminary Translation and Explanation Bd 35, Introduction, Taxonomy*, Chicago 1983; L.I. Rabinowitz, EJ XV, 772-9; G.A. Wewers, *Probleme der Bavot-Traktate. Ein Redaktionskritischer und theologischer Beitrag zum Talmud Yerushalmi*, Tubinga 1984.

1. Concepto y nombre

Talmud (de *lamad* = "estudiar", *limmad* = "enseñar") significa "estudio" (en cuanto actividad teórica distinta de *ma'aśeh*, "praxis" o cumplimiento de los mandamientos) y también "enseñanza, doctrina" (así en Qumran: 4 QpNah II,8), especialmente la enseñanza provenien-

te de la Biblia y consecuentemente la prueba escriturística. Éste es el sentido de la tan frecuente expresión *talmud lomar* (literal y mecánicamente, "enseñanza diciendo"): "hay una enseñanza de la Biblia cuando dice...", o brevemente: "la Biblia enseña..."; la fórmula aramea *ma'i talmuda* equivale a "¿cuál es la referencia bíblica?" *yeš talmud* = "hay una prueba bíblica". Comoquiera que *limmad* también significa en ocasiones algo así como "deducir algo de la Biblia", resulta que en ocasiones *talmud* puede ser intercambiable con *midraš*. Pero *talmud* puede también significar el conjunto de la doctrina tradicional, singularmente la que los amoraítas obtienen de la exégesis de la Misnah y que se confronta con la Biblia y la Misnah (así, en Qid 30a). Tal es la definición de Serira: "Talmud es la sabiduría de los antiguos maestros que explicaron los fundamentos de la Misnah". Cfr Bacher, ET I 199-202; II 234s; Albeck, *Mabo* 3s; Melammed, *Introduction* 323-6.

Gemara (*gemar* en arameo babilónico significa no sólo "acabar" sino también "estudiar") es el "estudio de la tradición" y la "doctrina tradicional", en oposición a *sebara*, la deducción lógica de nuevas doctrinas (cfr Erub 13a; 60a). Esta doctrina de la Torah oral se considera principalmente un "acabamiento" o coronación de la Torah escrita y del estudio. La formulación de Erub 32b, "¿lo habéis encontrado en la gemará (la explicación tradicional de la Misnah)?", conduce a la terminología de los Gaones, quienes entienden la gemará como un "perfeccionamiento" de la Misnah a través de la exégesis de los amoraítas. En razón de la censura, gemará aparece en lugar de Talmud en las ediciones impresas: a partir de la edición de Basilea 1578-81 tras el texto de la Misnah, viene "gemará" como título de la explicación amoraítica; consiguientemente este título se ha convertido en la designación habitual. Cfr Bacher, ET II 28-33; Albeck, *Mabo* 4-7; Melammed, *Introduction* 326-330.

TJ,[1] en su país de nacimiento llamado simplemente el Talmud, aparece en las citas con diversos nombres. En los *Responsa* de los Gaones viene aducido con el nombre de *Talmud 'Ereṣ Yiśrae'l* (así

[1] La sigla que usa el Prof. Stemberger es *pT (palestinische Talmud)*, que es titulación que también se abre paso en la literatura de lengua inglesa, *The palestinian Talmud*. En castellano tenemos tendencia a confundir la sigla *TP* con la de *Targum Palestinense*, por lo que he preferido mantener una designación que también es tradicional, TJ (= "Talmud de Jerusalén"), con las advertencias que se leen en este párrafo.

Saadya, Hay Gaon, etc) o incluso con el de *Gemara 'Ereṣ Yiśra'el*. Las *Halakot Gedolot* le llaman *Talmud de-Ma'arba* (= "Talmud de Occidente"); Nissim ben Yaaqob de Qairowan y Al-Fasí lo conocen por *Gemara de-bene Ma'arba* ("Gemará de los hijos de Occidente"), obviamente con referencia a la frecuente expresión de TB "en Occidente dicen" para señalar a Palestina (vista desde Babilonia). Las *Tosafot* (comienzo de Hul) le llaman *Hilkhot 'Ereṣ Yiśra'el*. La designación *Yerušalmi* se encuentra esporádicamente en los Gaones, ya de forma regular en Jananel de Qairowan, a veces también en Al-Fasí, muy frecuentemente en los autores medievales. Si se interpreta esta designación, hoy generalizada, como su lugar de origen, se comete un grave error, pues precisamente entonces Jerusalén era una ciudad prohibida a los judíos. Acaso esta designación de *Yerušalmi* provenga de la época islámica cuando Jerusalén pasó a ser sede de la antigua academia de Tiberias (así Baron, *History* VI 331, nota 25). Para indicaciones bibliográficas, cfr Bokser 149s.

2. Contenido y estructura

TJ es el comentario a la Misnah de los amoraítas palestinos. Entiéndase esto en muy amplio sentido, pues TJ no siempre sigue de cerca a la Misnah, sino que también ofrece muchísimo material complementario que tiene poca relación con la Misnah. TJ desarrolla la halakah de la Misnah en una forma totalmente inesperada: la suplementa además con el más variado material haggádico y de exégesis bíblica; resulta, pues, de enorme importancia como fuente para la historia de Palestina, para el desarrollo de la liturgia judía, etc. En su ordenación TJ sigue a la Misnah, y consiguientemente se le cita según el correspondiente tratado de la Misnah (capítulo y halakah; pero aquí varía la numeración de algunas ediciones) más la indicación de hoja y columna (desde la *a* a la *d*).

a) La ausencia de bastantes Tratados

El TJ no cubre toda la Misnah sino sólo los cuatro primeros Órdenes y Nid 1-3 del Seder Ṭoharot. Falta igualmente la gemará a

Abot, Eduy, Sabb 21-24 y Makk 3. Así pues, en TJ se encuentra sólo la gemará a 39 de los 63 Tratados de la Misnah.

¿Cómo explicar la ausencia de gemará a una parte tan importante de la Misnah? ¿Es que nunca existió? ¿O formó realmente parte del material doctrinal palestinense, aunque por determinadas razones no fuera incluido en la redacción definitiva del TJ? ¿O acaso una parte del TJ se ha perdido en el decurso de la transmisión textual?

La tesis defendida antiguamente de que existió una gemará palestinense a los seis Órdenes, explica la desaparición de Qodašim y Ṭoharot por lo desfavorable de la época para esos Tratados precisamente y por la ausencia de academias prestigiosas en Palestina, así como por el menor aprecio que TJ tuvo en relación con TB. En favor de una pérdida del texto parece hablar el hecho de que en los autores medievales se encuentran muchas citas del Talmud Yerusalmí que no aparecen en nuestro TJ (estas citas están recopiladas por S. Buber en *Yerušalaim ha-benuyah*, Jerusalén 1906). Pero estas citas son bastante problemáticas. En su mayor parte se trata de citas secundarias, tomadas sobre todo de R. Jananel, donde no siempre es posible distinguir cita y texto, ni siquiera saber dónde termina la cita. Especialmente los maestros españoles gustan de citar los midrasim palestinos como Midrás Rabbá, Tanjuma, etc, como Yerusalmí. Así Yehudah ben Barzillay (ss. XI-XII), en su comentario al Sefer Yeṣira (S.J. Halberstam, ed., *Commentar zum Sefer Yesira von R. Jehuda b. Barsilai*, h, Berlín 1885, 58s) cita como Yerusalmi una haggadah que en realidad proviene de TanjB *Lek* 24, que posteriormente pasó a GnR (cfr ed. de Th-A 499). Y otro tanto ocurre con las citas de Yerusalmí de Raši. Incluso los escritos cabalísticos son citados como Yerusalmí, y no con consciente voluntad de engañar, sino simplemente porque se les tenía por midrasim palestinenses; así, una cita del Yerusalmí en *Kad ha-Qemaḥ* de Bajyah ben Aser (s. XIII), ha resultado estar tomada del libro Bahir (cfr Ginzberg, *Mabo* 29-32). Otros textos son también de vez en cuando citados como del Yerusalmí, así el *Sefer Ma'asim*.[3]

---

[3] Cfr J.N. Epstein, "*Maasim li-bne Erez Israel*", *Tarbiz* I (1929s) 33-42, esp 36-38; Lieberman, *On the Yerushalmi* 36-46; "Concerning Sefer ha-Ma'asim" (h), *Tarbiz* 42 (1972s) 90-96; Z.M. Rabinowitz, "Sepher ha-Ma'asim livnei Erez Yisrael. New Fragments" (h), *Tarbiz* 41 (1971s) 282-305; M.A. Friedmann, "Schne Qeta'im me-Sefer. ha-Ma'asim li-Bene Erets Jisrael", *Sinai* 74 (1974) 14-36; del mismo autor: "Marriage Laws Based on *Ma'asim livne Erez Yisra'el*" (h), *Tarbiz* 50 (1980s) 209-242; "An

Tampoco ha tenido mucho éxito el intento de Z. Frankel, B. Ratner y otros de encontrar en los textos existentes del TJ referencias cruzadas a los Tratados perdidos del Seder Qodašim (cfr Epstein, IAL 332-4). Ni la afirmación de Maimónides en el prólogo de su comentario a la Misnah en el sentido de que TJ abarcaba cinco Órdenes es probativa, por cuanto no existe ni una sola cita segura del Qodašim palestino. La publicación por S. Friedländer (1907-8) de un supuesto manuscrito del año 1212 con gran parte del Seder Qodašim, hizo que S. Buber y S. Schechter en un principio lo tomaran por auténtico; pero en seguida se reveló como falso, o mejor dicho, como una simple recopilación temática de partes ya conocidas de TJ (que acaso se apoya en otra obra más antigua): cfr sobre todo V. Aptowitzer, *MGWJ* 54 (1910) 564-570; A. Schischa, EJ VII, 182s.

A pesar de su carácter polémico y su tendencia a desvalorizar las tradiciones palestinas, merece tomarse en serio la afirmación de Pirqoy ben Baboy (final s. VIII): según él, los judíos de Palestina no respetan los preceptos alimentarios "porque no tienen una sola halakah del Talmud con relación a la inmolación ritual y al Seder Ṭoharot. El Seder Qodašim y la totalidad del Orden Ṭoharot han caído en olvido entre ellos" (Ginzberg, *Ginze Schechter* II 560).

Entre los fragmentos del TJ de la Geniza del Cairo no se ha encontrado ninguna parte de los Tratados que faltan. Quiere ello decir que probablemente nunca estuvieron en TJ. Lo cual no significa que no fueran estudiados en Palestina, pues determinados pasajes de TJ así como citas de amoraítas palestinos en TB sobre estos temas prueban lo contrario. Que tales Tratados ausentes de TJ fueron, pese a todo, estudiados en Palestina, se desprende de los fragmentos publicados por M. Margulies (*Hilkhot Erets Jisrael min ha-Geniza*, Jerusalén 1973). Queda abierta la cuestión de por qué este material no fue incluido en la redacción de TJ (¿acaso porque la normativa de ambos Órdenes ya no estaba en uso?). La argumentación de que las circunstancias de la época hubieran obligado a una precipitada conclusión de la obra carece de fuerza probative.

Important *Ma'ase* - A New Fragment of *Ma'asim Livnei Eretz Israel*" (h), *Tarbiz* 51 (1981s) 193-205; "On the New Fragment of *Ma'asim Livnei Eretz Israel*" (h), *ibid* 662-4. Ulterior bibliografía en Bokser 227-9.

En los Tratados incompletos Sabb, Makk y Nid, sí se puede pensar en una pérdida de texto, aunque Sabb 21-24 ya no lo tuvo delante el escriba del fragmento de la Geniza, como explícitamente el mismo escriba confiesa (texto editado por J.N. Epstein, *Tarbiz* 3, 1931s, 245). Por lo que se refiere a TJ Nid 4-9, parece que, al menos a partir del cap 7, ya se conocía en el medievo, como lo documenta la referencia de TosNid 66a al Yerusalmí, *Pereq Dam Nidda*. Ch. Albeck (*Einleitung* a GnR, 72) sospecha que GnR 18,1 (Th-A 160) pueda ser una cita de TJ Nid 5,6. El texto de TJ Makk 3 ha sido reconstruido por S. Lieberman en base a paralelos de TJ y de citas de autores medievales (*Hilkhot Ha-Yerushalmi*, Nueva York 1947, 67s); tal reconstrucción ha sido confirmada en lo esencial por un fragmento de la Geniza, publicado por S. Wiedder (*Tarbiz* 17, 1945s, 129-135), que contiene el texto de Makk 3 y que era desconocido para Lieberman. Por otra parte también aquí se puede advertir con cuánta prudencia hay que usar las citas medievales: muchas de ellas no proceden del TJ, sino de alguna recopilación halákica de Palestina (cfr J.N. Epstein, *Tarbiz* 17, 1945s, 136s). Para ulterior bibliografía, véase Bokser, 165-8.

b) Repeticiones dentro de TJ

Además de la ausencia ya dicha de los Tratados, lo que da una característica especial a TJ son las repeticiones, numerosísimas, (casi) literales, de largos párrafos dentro del mismo TJ. La siguiente lista es de Bacher (JE XII, Nueva York 1906,6); más adelante hablaremos sobre la significación de estos paralelos para la historia de la redacción y del texto.

Del primer Seder 39 largos párrafos se repiten en el segundo, y algunos más de una vez (damos las citas indicando folio, columna y línea; en los paralelos indicamos sólo la línea inicial):

Ber 3b,10-55	=	Sabb 3a,69		
Ber 4a,30-56	=	Seq 47a,13	=	MQ 83c,40
Ber 5a,33-62	=	MQ 82b,14		
Ber 5d,14-20	=	Sabb 3a,55		
Ber 5d,65 - 6a,9	=	MQ 83a,5		
Ber 6s,4-17	=	Yom 44d,58		
Ber 6d,60-67	=	Meg 73d,15		

Ber 7b.70 - 7d.25	=	Taa 67c.12		
Ber 7d.75- 8a.59	=	Taa 63c.2		
Ber 8c,60-69	=	RH 59d.16		
Ber 9a.70 - 9b.47	=	Taa 63c,66		
Ber 9c.20-31	=	Meg 75c,8		
Ber 9c, 49-54	=	Meg 75b,31		
Ber 10a.32-43	=	Pes 29c.16		
Ber 11c.14-21	=	Pes 37c.54		
Ber 12c.16-25	=	Erub 22.b.29		
Ber 12c.44-62	=	Sukk 24a.6	=	Meg 72a.15
Ber 13d.72 - 14a,30	=	Taa 64a.75		
Pea 15a.67 - 15b.21	=	Hag 76b,24		
Pea 17a.39-72	=	Hag 76b,13		
Pea 18d.16-33	=	Seq 46a,48		
Pea 18d.66 - 19a,5	=	Seq 48c,75		
Pea 21a.25-29	=	Seq 48d,55		
Dem 22a.31-40	=	Seq 48d,40		
Kil 29b.27-61	=	Erub 19c,15	=	Sukk 52a.40
Kil 29b,62-76	=	Sukk 52a,73		
Sebi 34c.27-49	=	MQ 80b,26		
Sebi 38a,50-60	=	Sabb 3c,55		
Ter 44a.32-38	=	Sabb 44d.4		
Ter 45d.42-51	=	Sabb 3d,s (cfr AZ 41d,13-28)		
Ter 46a,41 - 46b.35	=	Pes 28a.34		
Maas 49a,22-28	=	Sukk 53d,43		
Maas 49b.14-32	=	Sabb 6b.17		
Maas 49b.39-48	=	Bes 62b.72		
MS 53b,6-44	=	Yom 45c.2 (cfr Sebu 32b,56-34c,3)		
MS 54b.48-58	=	Seq 51b,15		
MS 55a,23-55	=	Erub 24c,33		
MS 55d.62-67	=	MQ 82b,72		
Hal 57c.16-20	=	RH 57b,60.		

Otros 16 párrafos del primer Seder vuelven a repetirse en el tercero:

Ber 6a.35 - 6b,17	=	Naz 56a,12
Ber 6b.51-56	=	Qid 61c,11
Ber 9d,3-19	=	Git 47,b,49
Ber 11b.42-68	=	Naz 54b,2
Ber 14b.45-70	=	Sot 20c,40
Pea 15b.41-47	=	Ket 32c,10
Pea 15c,7-16	=	Qid 61a.75
Dem 25b,60 - 25c.7	=	Qid 63a,75
Kil 32a,64- 32d,7	=	Ket 34d,74
Sebi 36b,25-68	=	Qid 61c,56

Ter 40c,42 - 40d,6	=	Yeb 13c,70
Ter 42b,44-53	=	Naz 43d.16
Ter 44c,9 - 44d,44	=	Ket 27,5
MS 55a,69 - 55b,13	=	Git 47d,55
Orl 61b,8-33	=	Naz 55c,32
Bik 64a,32-44	=	Yeb 9b,71

Otros párrafos del primer Seder reaparecen en el cuarto:

Ber 3a,52-69	=	San 30a,65	=	AZ 41c,46
Ber 6b,20-41	=	San 20a,43		
Pea 16b,22-25.43-60	=	AZ 44b.27		
Sebi 35b,26-40	=	AZ 44b.27		
Sebi 39b,14-38	=	Makk 31a.33		
Ter 45c,24 - 45d,11	=	AZ 41a,18		
Ter 47c,66 - 47d,4	=	AZ 41c,13		
MS 54d,71 - 55a,8	=	San 19a,63		
MS 56c,9-18	=	San 18d,13		
Orl 62b,49 - 62c,10	=	AZ 45a,32		

Hay también párrafos del segundo Orden que se repiten en el cuarto, algunos de gran longitud como:

Sab 9c,62 - 9d,59	=	San 24c,19
Sabb 14d,10 - 15a,1	=	AZ 40d,12

3. El origen según la tradición

Maimónides considera a R. Yojanán (bar Nappaja, muerto el 279 según ISG) autor de TJ (prólogo a su comentario a la Misnah, ed. Qafiḥ I, 46). En la introducción a *Mišneh Torah* precisa: "Y R. Yojanán redactó el Talmud Palestinense en la tierra de Israel alrededor de 300 años después de la destrucción del Templo", como unos cien años antes que Rab Asi redactara el TB. En el *Sefer ha-Qabbalah* de Abraham ibn Daud (cfr Cohen, p 24 del texto hebreo), del mismo tiempo que la *Mišneh Torah* de Maimónides, se añade una glosa, que se encuentra ya en los manuscritos y primera edición, aceptando la posición de Maimónides (así Cohen, p 122, nota 18) sobre R. Yojanán: "Él redactó el Talmud Palestinense a los cinco Sedarim, pues del Seder Ṭoharot queda sólo el Tratado Nidda. Y el Talmud Palestinense fue redactado

unos 200 años después de la destrucción del Templo". La indicación cronológica corrige la datación de Maimónides, cuyos "300 años después de la destrucción del templo" no cuadran con la cronología de Yojanán bar Nappaja. Cfr también *Sefer Keritut* de Simson de Jinón.

Desde muy antiguo se advirtieron las dificultades de la cronología propuesta por Maimónides: en TJ se citan bastantes rabinos que vivieron al final del s. IV; igualmente se mencionan acontecimientos bastante tardíos (se nombra varias veces a Ursicinus, general de Gallo por los años 351-354). Todo esto, junto con las discrepancias en la cronología de Maimónides, ha llevado a considerar que es otro Yojanán, posterior, el autor de TJ. Así lo entendió ya Estori ha-Parjí (1280-cc 1355), en *Kaftor wa-Feraḥ*, con la argumentación de que Yojanán bar Nappaja es un discípulo de Rabbí y que TJ es cuando menos 280 años posterior a la Misnah (Cap 16; ed. A.M. Luncz, Jerusalén 1897, 280). En los autores modernos tampoco faltan intentos de armonizar la cronología de Maimónides con los hechos: Frankel (*Mabo* 48a) estima que el nombre de Yojanán hace referencia solamente a su escuela, la academia de Tiberias; W. Bacher, a su vez (JE XII, 17), entiende que la mención de Yojanán como autor de TJ quiere decir sólo que él redactaría la base fundamental.

4. La redacción

a) Terminus post quem

Los rabinos más tardíos citados en TJ son amoraítas de la 5.ª generación: Mana II bar Yona (en TB conocido como Mani), que vivió en Séforis, y el famoso halakista Yosé bar Abin (= Yosé beR. Bun); ambos ejercieron su actividad en la 2.ª mitad del s. IV. Pero también son nombrados R. Semuel, hijo de R. Yosé bar Abin, y los discípulos de R. Mana, R. Azaryah (¿Esdras?) y R. Najmán, con lo que nos vamos ya al s. V. El último de los maestros babilónicos citados en TJ es Raba, muerto en torno al 350.

El último acontecimiento histórico conocido, del que habla el TJ, son los motines del tiempo de Gallus en torno al 351; si la lectura de TJ Ned 3,2,37d (Juliano) es preferible a la paralela de TJ Sebu 2,9,34d (Diocleciano), tenemos que incluso hay una mención de la campaña de

Juliano contra los persas el 363. De estos datos se puede concluir con probabilidad una redacción de TJ en la primera mitad del siglo V; Epstein, IAL 274, propone una datación más precisa entre el 410-420, pero parece preferible una fecha algo más tardía. Se sugiere establecer una relación entre el fin del Patriarcado antes del 429 y la redacción final de TJ (Ginzberg, *Mabo* 83), viendo en éste una reacción ante el gravísimo ataque que sufrió la organización del judaísmo palestino. Esta "teoría de la catástrofe" fue en tiempos muy estimada; hoy ha caído en descrédito, pero contiene elementos válidos, siempre que no se abuse de ella para despejar precipitadamente los problemas que plantea la redacción de TJ, ni sirva para despreciar como incompleta la tradición palestinense, como ya hiciera Pirqoy ben Baboy.

Se acepta Tiberias como lugar de la redacción final: "aquí" en TJ siempre se refiere a Tiberias, y "los rabinos de aquí" aparecen opuestos a "los rabinos del Sur" (TJ Ber 2,7,5b) o a "los rabinos de Cesarea" (TJ Sabb 13,1,14a). Los rabinos de Tiberias son además los más numerosos en la mayoría de las perícopas de TJ y determinan así el último estrato de la correspondiente perícopa. Esto se corresponde con la preponderante situación de la academia en la sede del Patriarcado. Con todo, no se pueden hacer generalizaciones: como se desprende de distintas observaciones, no es posible hablar de una redacción homogénea y central de TJ.

b) TIPO DE REDACCIÓN

Las numerosas repeticiones de perícopas así como las ausencias de tantos Tratados y capítulos de la Misnah sugieren que TJ no es una obra de redacción en sentido estricto, sino una precipitada recopilación de material. A esta hipótesis llega I. Halevy (*Dorot* II, 528s), entre otras cosas, en razón de las muchas contradicciones internas a TJ, pero también porque la ordenación de la gemará no corresponde a la secuencia de la Misnah; se puede concluir por ello que el "redactor" se limitó a colocar uno junto a otro, sin orden ni concierto, los diversos bloques de material de las diversas escuelas. Contra tal hipótesis han reaccionado S. Lieberman (*The Talmud of Caesarea* 20-25) y L. Ginzberg (*Mabo* 69-81). Véase síntesis en Melammed, *Introduction* 564-7.

G.A. Wewers, sin tratar de renovar la tesis de una simple recopilación de material, opina: "El carácter fragmentario del TJ que se ha conservado y la hipótesis de una definitiva y completa redacción final se excluyen mutuamente" (*Probleme* 311). Entonces ¿tuvieron realmente los redactores la intención de comentar toda la Misnah? Es muy cierto que una redacción final de TJ no se ha de entender en el sentido de una fijación del texto, y en este sentido se puede hablar de un básico "inacabamiento" del TJ (*Probleme* 3s). Las fronteras entre redacción y representación de la tradición no siempre son trazables en los casos concretos; incluso posteriormente continúa la elaboración del texto, lo que lleva a diferentes recensiones.

Hay que contar con una auténtica redacción de TJ, aunque naturalmente ésta no deba ser medida con nuestros principios modernos. Una característica del redactor es reproducir las *sugyot* en todos los lugares donde sus temas o cuestiones se aluden, aunque parte de la *sugya* haya sido ya aducida en otro pasaje (cfr Lieberman, *On the Yerushalmi* 34). Por ello el redactor ocasionalmente reforma las perícopas para adaptarlas a la nueva situación: en TJ Ber 3,1,6ab cambia el orden, en relación con el paralelo de TJ Naz 7,1,56a, para establecer una transición con lo precedente (Ginzberg, *Mabo* 76). Justamente han sido estas tradiciones paralelas las que a lo largo de la transmisión textual han dado lugar a numerosas adulteraciones del texto: al copiar el TJ completo no se solían repetir los pasajes paralelos, sino que simplemente se señalaba la omisión; pero cuando se copiaba un solo Tratado era necesario añadir de nuevo aquellos pasajes. Esto ocasionó inevitablemente equivocar el comienzo o final de los pasajes y propició añadiduras incorrectas en el contexto, produciendo la impresión de un desorden total. Igualmente podía también suceder que un paralelo se transmitiera sólo en un contexto secundario (y en casos extremos podía perderse totalmente), pero con la redacción que no correspondía a ese contexto sino a otro.[3] Añádase aún que el actual desorden de TJ se debe también con frecuencia a errores de los escribas: omisión de los nombres de los transmisores, cambios de sentencias, homoteleuton, etc.

Cuando el orden de la gemará no sigue el de la Misnah, la razón suele ser simplemente que la Misnah que subyace a TJ estaba ordenada

---

[3] Estudio completo del problema, en M. Assis, *Parallel Sugyot in the Jerusalem Talmud* (h), Tesis Doctoral, Jerusalén 1976; G.A. Wewers, *Probleme*.

diversamente a la nuestra. Los cambios llevados a cabo por copistas y editores para acomodar el orden del TJ a nuestra Misnah no han hecho más que aumentar enormemente la confusión. También se encuentran discrepancias con el orden de nuestra Misnah en las perícopas paralelas, lo que hay que atribuir a los copistas que han añadido incorrectamente los pasajes que faltaban en sus fuentes. En la mayoría de los casos puede valer una de estas dos explicaciones, contando siempre con los errores de transmisión.

En el TJ las contradicciones suelen encontrarse dentro de una misma *sugya*. Como se ve por los nombres de los transmisores, las contradicciones se deben a que perícopas provenientes de diversas escuelas se han añadido unas a otras sin transición alguna, de forma que opiniones las más opuestas aparecen yuxtapuestas, aunque explícitamente se haya dicho que el punto en cuestión se acepta por todos pacíficamente. Cuando las contradicciones se dan entre una *sugya* y su versión paralela, hay que contar con que el redactor ha podido usar una redacción de la misma *sugya* proveniente de otra escuela (obviamente aquí son pertinentes las posibilidades ya mencionadas de alteraciones textuales a lo largo de la tradición).

Considerando todo lo dicho, es posible aceptar una auténtica y sistemática redacción del TJ: entre otras cosas, esta redacción tiene como propósito evitar que las *middot* hermenéuticas de los babilonios, no reconocidas en Palestina, se introduzcan con las tradiciones de los maestros babilónicos que enseñan en Palestina (Lieberman, *Talmud de Cesarea* 22, cita como ejemplo TJ Yeb 8,2,9b, donde la sentencia de Yirmeyah supone la regla babilónica "¿qué se incluye en una generalización?", *kelala le-'atoye ma'i*, pero no la nombra). Cómo en concreto haya sido la redacción, en qué fuentes se apoya, cómo se han reelaborado las fuentes, etc. son cuestiones que aún no podemos explicar suficientemente.

c) LA REDACCIÓN DE NEZIQIN

Aparte la constatación de que algunas *sugyot* han encontrado su formulación en diferentes escuelas, una parte importante del TJ, a saber, el Tratado Neziqin con sus tres "puertas", muestra una redacción distinta del resto. Ya I. Lewy, en su comentario a TJ BQ 1-6 (Jb

Breslau 1895-1914), en razón de las contradicciones entre *sugyot* en Neziqin y sus paralelos en el resto del TJ, había llegado a la conclusión de que Neziqin se debe a una redacción distinta; S. Lieberman (*Talmud of Caesarea*) estudió el tema sistemáticamente llegando a las siguientes conclusiones:

Las tres *babot* se distinguen del resto del TJ no sólo por una expresión mucho más concisa, sino también por otros muchos detalles de estilo, vocabulario y ortografía de los nombres amoraítas. Es de suponer que tales diferencias originariamente eran mucho más marcadas y que por la inevitable adaptación al resto del texto a lo largo de la transmisión textual han venido difuminándose. Las *sugyot* de Neziqin que tienen paralelo en otras partes del TJ difieren de éste en estructura y contenido, también en los nombres de los amoraítas citados. Según su contenido, muchas *sugyot* de Neziqin debieran tener su origen en otro Tratado de TJ, donde, sin embargo, no se encuentran; a la inversa, hay misnayot de Neziqin que se explican en otros Tratados, a las que Neziqin no hace ninguna referencia, cuya tradición parece desconocer absolutamente. Hay amoraítas citados frecuentemente en Neziqin que apenas aparecen en TJ, mientras que importantes amoraítas (especialmente los más tardíos) del resto del TJ nunca o casi nunca aparecen en Neziqin. De todo ello se deduce que Neziqin no fue redactado en Tiberias con el resto del TJ, sino en alguna otra escuela.

La escuela de donde procede Neziqin es la de Cesarea, que desde el s. III se había convertido en un importante centro talmúdico (cfr L.I. Levine, *Caesarea* 82-96, que suscribe la tesis de Lieberman). Los rabinos de este centro, nombrados unas 140 veces en TJ con el nombre de *Rabbanan de-Qesarim*, parece que crearon un cierto tipo de "corporación rabínica" (Levine 95-7). Estos rabinos vinculados por Cesarea –el más famoso de los cuales es Abbahu– son citados muy frecuentemente en Neziqin. Añádase aún que en Neziqin relatos e ilustraciones de halakot suelen referirse a Cesarea y que la fórmula *'it 'amrin* (= "hay otros que dicen") designa habitualmente a los rabinos de Tiberias. El hecho de que en Neziqin aparecen bastantes más palabras griegas que en el resto de la literatura rabínica o no se encuentran o se encuentran con otro significado permite deducir para Neziqin un contexto grecoparlante como Cesarea.

Casi todos los amoraítas mencionados en Neziqin pertenecen a las tres primeras generaciones. De las generaciones posteriores son citados

con frecuencia sólo R. Yosé b. Zabdi (unas 40 veces) y R. Yosé beR. Bun (unas 30 veces), y siempre como cierre de la discusión: a sus sentencias nunca siguen comentarios anónimos. Con estas observaciones cuadran otras diferencias en Halakah respecto al resto del TJ y una terminología más arcaica. Esto significa que Neziqin debió recibir una redacción temprana, en torno al 350. Ginzberg (*Mabo* 81s) acepta esta tesis: ve en el "Talmud de Cesarea" un manual para los jueces de la comunidad judía de Cesarea, no muy versados en halakah.

Por contra, J.N. Epstein (IAL 286) objeta que muchas sentencias atribuidas a los rabinos de Cesarea o a Abbahu en TJ, faltan en Neziqin o aparecen bajo el nombre de otros rabinos: TJ BB 10,1,17c habla también de "los rabinos de Cesarea" (¡y no el paralelo TJ Git 7,12,49d!) cuando se debiera esperar que dijera "los rabinos de aquí", si Cesarea fuera efectivamente el lugar de su redacción. Ciertamente ha existido un "Talmud de Cesarea", que está usado en todo el TJ, también en Neziqin, "también, pero no sólo". La frecuente mención de R. Yosé beR. Bun haría también imposible una redacción de Neziqin anterior a la del resto de TJ. Neziqin no habría recibido una redacción propiamente dicha en sentido estricto; se trata más bien de cortas síntesis sobre determinados pasajes y unas notas como *pro memoria* (Epstein, IAL 290; Melammed, *Introduction* 572, se adhiere a Epstein).

S. Lieberman (*Sifre Zutta* 125-136) ha respondido a las objeciones reafirmando más fuertemente su tesis. Los argumentos de Epstein contra Lieberman pierden su fuerza dado el general deterioro del texto de TJ y por la simple constatación de que ciertamente el "Talmud de Cesarea" no ha podido recoger todo lo que los rabinos de Cesarea enseñaran. Pero por otra parte un Ms de El Escorial, descubierto recientemente, debilita la argumentación de Lieberman: particularidades lingüísticas y palabras extranjeras, también la localización de los relatos ya no señalan tan derechamente a Cesarea como lugar de redacción (M. Assis, *On the Question*). También es problemática la datación temprana de Neziqin. Con seguridad la redacción final no se consiguió mucho antes que la del resto de TJ, aunque la estrecha relación de Neziqin con Misnah y Tosefta frente al resto del TJ favorece para este Tratado la hipótesis de un estadio anterior de desarrollo. Las diferencias entre Neziqin y el resto de TJ, con que Liebermann argumentó para fijar la datación y localización de Neziqin,

afectan propiamente sólo a las tradiciones, no a la redacción, para la cual hay un *terminus post quem* (como correctamente ha puntualizado G.A. Wewers, *Probleme* 308s).

Muchos problemas permanecen abiertos, pero en conjunto los estudios de Lieberman han supuesto un gran paso adelante en el análisis del TJ.

d) FUENTES DEL TALMUD DE JERUSALÉN

No se trata tanto de fuentes escritas en sentido estricto cuanto de los materiales que estuvieron a disposición de los redactores de TJ o de los amoraítas de la gemará palestinense: Misnah, baraitot, midrasim halákicos y tradiciones babilónicas.

1. *La Misnah del TJ*

En cuanto que TJ es un comentario de la Misnah, la Misnah constituye evidentemente su más importante base. Pero la precisa identificación del texto misnico que subyace a las discusiones de TJ cuenta con grandes dificultades. La redacción primitiva del TJ no contenía ningún texto de la Misnah, sino sólo citas y referencias dentro de la misma gemará. Fueron Mss tardíos los que subdividieron por primera vez el texto continuo según las unidades textuales de la Misnah y antepusieron a la gemará el texto de la Misnah a modo de capítulos. Así procedió el escriba del Ms de Leiden: el texto de la Misnah y el del TJ los copió de diferentes fuentes;[4] a veces el copista no separó correctamente los capítulos en la gemará; en Yeb 15-16 su fuente del TJ estaba incompleta, de forma que no reconoció el paso de un capítulo a otro y colocó sin más ambos capítulos de la Misnah ante el texto siguiente de la gemará; la *editio princeps*, dependiente de este Ms, hizo la corrección en base a otro Ms (Epstein, IAL 602; cfr ITM 932s).

[4] Cfr I.Z. Feintuch, "The Mishna of the Ms Leiden of the Palestinian Talmud" (h), *Tarbiz* 45 (1975s) 178-212: la *Vorlage* de la Misnah es las más de las veces el Ms de Parma. De Rossi 138.

Esto significa que el texto mísnico de nuestros Mss y ediciones de TJ no necesariamente es el mismo texto que los amoraítas discutieron. Se trata más bien de un texto híbrido entre la recensión palestina y babilónica de la Misnah (en la medida en que podamos distinguir tan claramente como lo hace Epstein entre las dos recensiones).

El texto básico real de TJ hay que sacarlo de la gemará. Ésta permite descubrir diferencias con el texto de la Misnah que en nuestras ediciones va en la cabecera del capítulo, también con los mismos Mss de la Misnah y con aquellos que presupone la gemará del TB. Ber 1,1 enumera los mandamientos que se deben cumplir "hasta la medianoche", cuya obligación los maestros concretaron hasta el alba de la mañana; en el texto de la Misnah que subyace al TB no se menciona "la comida del cordero pascual" (Ber 9a), pero sí en la redacción que discute el TJ (TJ Ber 1,3,3a; la tradición manuscrita de la Misnah aquí no es homogénea). Sabb 2,6 dice que las mujeres mueren al dar a luz (*be-ša'at leydatan*), a causa de tres transgresiones; pero la gemará del TJ presupone la lectura *yldt* y discute si se debe vocalizar *yoldot* ("parturientas") o *yeladot* ("muchachas"); cfr TJ Sabb 2,b; la lectura *be-ša'at leydatan* muy bien podría ser un giro clarificador de una expresión ambigua (Ginzberg, *Mabo* 54).

Los ejemplos citados se podrían multiplicar fácilmente. La formulación de la Misnah presupuesta por TJ difiere por todas partes de la del TB. L. Ginzberg es de la opinión que en Palestina se impuso una redacción de la Misnah revisada por el mismo Rabbí, pero en Babilonia la primera redacción ya no pudo ser desalojada (*Mabo* 51); la tesis contraria, a saber, que la revisión del Rabbí anciano prevaleció en Babilonia, es defendida de nuevo por D. Rosenthal, *Mishnah Aboda Zara*. Tesis Doctoral, Jerusalén 1980. Pero Ginzberg hace observar que no todas las discrepancias entre la Misnah de TJ y de TB son explicables por esta causa: hay que contar también con correcciones conscientes del texto a cargo de los amoraítas. Por tanto una reconstrucción de la Misnah del TJ tampoco es posible a través de la gemará: pues no todos los ejemplos de una variante textual en TJ llevan automáticamnte a una recensión palestinense homogénea de la Misnah; es muy dudosa realmente la existencia en Palestina de una redacción de la Misnah completamente homogénea.[5]

2. *Baraitot en TJ*

Baraita (abreviatura de la expresión completa aramea *matnita baraita*) literalmente es "enseñanza exterior": designa todas las enseñanzas y dichos de los tannaítas que están fuera de la Misnah. La expresión hebrea *mishnah ḥiṣonah* está documentada sólo tardíamente (NmR 18,21). En TJ el término *baraita* sólo aparece en TJ Nid 3,5,50d; fuera de ahí se encuentra *matnita*, como para la misma Misnah. La lengua de las baraitot suele ser una forma tardía del hebreo mísnico.

Bibliografía:
M. HIGGER, *Otsar ha-Baraitot*, 10 vols, Nueva York 1938-48 (colección de baraitot de ambos Talmudim); S. ABRAMSON, "Al schne leschonot habaa min ha-mischna", *Sinai* 79 (1975s) 211-228 (sobre la distinción entre *tanya* y *tenan* en la introducción de las citas); CH. ALBECK, "Die Herkunft des Toseftamaterials", *MGWJ* 69 (1925) 311-328; *Meḥqarim ba-Baraita we-Tosefta we-Yaḥasan la-Talmud*, Jerusalén 1944; reimpr. 1969; *Mabo* 19-50; W. BACHER, TT; J.N. EPSTEIN, ITM; M. STIEGLITZ, *Die zerstruten Baraitas der beiden Talmude zur Mischna Berachot*, Tesis Doctoral, Berna 1908; B. DE VRIES, EJ IV, 189-193.

Las numerosas baraitot de TJ están sólo en parte introducidas con una de las fórmulas usuales, como *teni R. N.N.* o la anónima *teno rabbanan*; frecuentemente aparecen sin ninguna indicación de su origen en la baraita. Una colación entre los Mss demuestra que estas fórmulas de citación fueron desapareciendo posteriormente (cfr Higger, *Otsar* II 227ss)[5]. Las baraitot de TJ, como las de TB, proceden de los tannaítas en cuanto transmisores de sus escuelas; ciertamente, de recopilaciones escritas de material tannaítico. Si Tosefta debe ser considerada una tal recopilación de baraitot o con la Misnah se la debe diferenciar de las baraitot, es una cuestión que ya en el medievo no encontró una respuesta unánime; en todo caso, en nuestro contexto carece de importancia. Hoy por hoy no es posible un juicio seguro sobre si TJ usó la Tosefta como fuente (así J.N. Epstein) o simplemente sacó su material de las mismas fuentes (así Albeck); cfr *supra*, Parte II, Cap II, 2, c.

---

[5] Cfr Epstein, ITM 706-726.771-803; IAL 604-6; Ginzberg, *Mabo* 51-6; Melammed, *Introduction* 535-548; Bokser, *ANRW* 171s; cfr los títulos de M. Schachter y S. Zeitlin citados *supra*, Parte II, Cap I, 4 (al nicio).

La inmensa mayoría de las baraitot de TJ son anónimas. Pero se citan una serie de colecciones,[6] las más importantes de las cuales son las de las escuelas R. Jiyya (unas 200 citas), de R. Hosayah (unas 80 citas) y de Bar Qappara (unas 60 citas). No es seguro que estas colecciones deban ser identificadas con las *mišnayot gedolot* de estos tres rabinos,[7] pero es hipótesis más probable que la de colecciones complementarias de estos maestros. Otras importantes colecciones de baraitot proceden de las escuelas de R. Simón ben Yojay (unas 70 citas), de R. Yismael (unas 80 citas), de R. Samuel (unas 20 citas, sólo en Zera'im y Mo'ed) y de R. Jalafta b. Saul (unas 20 citas).

La transmisión de las baraitot nos plantea una serie de problemas. A veces hay baraitot que se citan en otro pasaje como sentencia de un amoraíta, lo que también pudiera ser correcto, pero no deja de apuntar a la posibilidad de textos erróneamente o pseudoepigráficamente transmitidos como baraitot. También repetidamente las baraitot discrepan de sus paralelos en Tosefta, TB y midrasim halákicos, lo que permite concluir que no se hizo una transmisión de las baraitot tan "normalizada" como la de la Misnah (¡donde también la "normativación" es bastante relativa!). Las baraitot no suelen citarse literalmente, sino en forma resumida o por alusión o completadas con una explicación ulterior o adaptadas a otra terminología (cfr Ginzberg, *Mabo* 60s). Así pues, la transmisión tan fragmentaria de las baraitot hace muy problemática cualquier posible reconstrucción de las colecciones (escritas) que subyacen al TJ y su empleo o desconocimiento por parte del TJ (como por parte de los otros escritos rabínicos); por ello las conclusiones son siempre inseguras. Ulterior bibliografía puede verse en Bokser, 173-8.

3. *Midrasim*

Al igual que el TB, aunque en menor medida, el TJ ha incorporado también material midrásico. Las baraitot que acabamos de mencionar ofrecen, junto al material "misnaico", mucho de midrás, de forma que Bacher sospecha que en las fuentes de TJ hay diversas colecciones midrásicas tannaíticas (TT 210-213), ciertamente los midrasim al

---

[6] Cfr Bacher, TT 203-214; Melammed, *Introduction* 549-554.

[7] En TJ Hor 3,48c se debe leer Jiyya en lugar de Juna.

Pentateuco (desde Ex a Deut) de la escuela de R. Jiyya,[8] de R. Yismael, de R. Simón ben Yojay y de R. Jizqiyya.

Por lo que se refiere a los midrasim halákicos, E.Z. Melammed (*Introduction* 275-296) ha recopilado todo el material del TJ. Alrededor de 1.300 citas de los midrasim halákicos, atribuidas a determinados tannaítas o presentadas como baraitot anónimas, se distribuyen aproximadamente así: una 200 citas corresponden a Ex, 440 a Lev, 190 a Nm, 230 a Dt y más de 100 a Gn y resto de la Biblia. Parte de estas citas pueden reencontrarse literalmente o con cambios en los midrasim halákicos que se nos han conservado; otra parte carece de paralelos conocidos. Ninguna de las citas es muy larga, muchas son tan extremadamente cortas que no llegan a completar una línea, frecuentemente sólo constan de unas pocas palabras explicativas. Naturalmente esto dificulta extremadamente la identificación: ¿nos las habemos con una auténtica cita o con una simple alusión o con una referencia a determinada tradición exegética? Con frecuencia el midrás de la escuela de Aqiba se presenta explícitamente opuesto al de la escuela de Yismael: lo que no se puede asegurar es si tal oposición procede ya de las fuentes del TJ o es la obra del redactor de la correspondiente perícopa talmúdica.

TJ cita también más de 1.100 piezas midrásicas en nombre de los amoraítas. En su gran mayoría son de naturaleza haggádica y se refieren a Gn, Profetas y Escritos (pero también hay piezas haggádicas referidas a Ex-Dt, aunque en menor medida). Los midrasim aquí citados son también muy breves: los más largos apenas cuentan unas pocas líneas. TJ gusta de unir los diversos midrasim de un mismo amoraíta; los midrasim halákicos ofrecen variadamente la fundamentación bíblica de las controversias halákicas de los tannaítas. En cuanto a la lengua, la mayoría de estos midrasim están en hebreo, pero en comparación con los textos de los tannaítas abundan más las expresiones y frases arameas. Naturalmente era en la haggadah, destinada primariamente al pueblo sencillo (Melammed, *Introduction* 312-7), donde más se hacía sentir la presencia del arameo.

---

[8] Muchos comentarios al Lev con paralelos en Sifra, que por ello a veces se atribuye a Jiyya.

Muchos de los midrasim citados en TJ tienen sus paralelos en la literatura midrásica y en TB. A la cuestión sobre las obras midrásicas o colecciones de midrasim que pudieran estar en la base del TJ es imposible responder con seguridad, dada la brevedad de las citas y la situación general de la tradición del TJ y de los escritos rabínicos; pero ciertamente hay que contar con la existencia de escritos midrásicos en la Palestina amoraítica. M.B. Lerner (*The Book of Ruth in Aggadic Literature and Midrash Ruth Rabba* (h), Tesis Doctoral, Jerusalén 1971) supone que TJ, en un estadio más tardío de su redacción, usó una primitiva versión de RutR. A veces la relación entre TJ y Midrasim puede haber sido multidireccional: una versión primitiva del midrás pudo ser conocida y usada por TJ, que, a su vez, influyó a la última redacción del midrás; también hay que contar con otra posibilidad: que midrasim contemporáneos del TJ hubieran usado versiones primitivas del TJ o de algunos de sus Tratados. Dado que son los mismos amoraítas los que configuran el TJ y los que trabajan en el ámbito del midrás, las obvias influencias recíprocas e interdependencias sólo pueden ser determinadas con extremada prudencia.

4. *Tradiciones babilónicas*

Los maestros palestinos se mantuvieron en contacto continuo con los rabinos de Babilonia, bien a través de colegas que por razones profesionales viajaban de uno a otro país (los llamados *naḥote*), bien a través de los babilonios que temporalmente o establemente venían a instalarse en Palestina. La estrecha relación de Cesarea con Babilonia está especialmente documentada (Levine, *Caesarea* 89-92.96). Evidentemente tales babilonios traían consigo sus tradiciones, aún cuando intentaran adaptarse a la nueva situación (cfr BM 85a sobre R. Zera: cuando se fue a vivir a Palestina, ayunó durante cien días para olvidar la gemará babilónica. Sobre ello, Abr. Goldberg, *Tarbiz* 36, 1966s, 319-341). Por eso aparecen tantas sentencias de los amoraítas babilónicos en TJ, generalmente citados con la fórmula introductoria "allá dicen" o "los rabinos de allí dicen" (Bacher, TT 311-7; 477-505; Epstein, IAL 314-322). Pero téngase en cuenta que "allí/allá" en TJ no siempre se refiere a Babilonia, sino que ipuede referirse a otra escuela rabínica de Palestina! Muchos de los dichos de maestros babilónicos citados en TJ no están en TB o han sido transmitidos diversamente. En

esta situación ciertamente no podemos pensar en grandes conjuntos de tradiciones perfectamente redactadas (escritas u orales), que pudieran llamarse "fuentes" en sentido estricto; más bien hay que pensar en tradiciones o material tradicional que, mediante la comunicación con los maestros babilónicos, han llegado a ser conocidas en Palestina. Cfr Bokser, 187-191; J. Schwartz, "Tension between Palestinian Scholars and Babylonian Olim in Amoraic Palestine", *JSJ* 11 (1980) 78-94.

e) El desarrollo integral de la tradición

En general las investigaciones sobre la redacción de TJ se ciñen a su estadio final y consideran a TJ como una unidad, cuyas particularidades se explican con el método de historia de la redacción. La notable excepción es la investigación de S. Lieberman (completada en varios puntos por los trabajos de G.A. Wewers) sobre las tres "puertas" de Neziqin. Existe un amplio consenso en que tras TJ hay diversas escuelas amoraíticas. Pero no existe aún una investigación sistemática sobre la prehistoria de TJ o de sus partes, aún cuando es evidente que los redactores finales no han compilado y reelaborado de un tirón la masa amorfa de material de la tradición.

Z. Frankel (*Mabo* 45a-49a) ha planteado un desarrollo de TJ en tres estadios:

a) Comentario de la Misnah en el ámbito académico.

b) Recopilación y complementación de las notas escolares, a cargo de diferentes maestros, adaptándolas a la forma de Tratados según la estructura de la Misnah.

c) Selección, combinación y reelaboración de aquellas recopilaciones en Tiberias (cfr Epstein, IAL 275, quien en casos particulares también identifica tres estratos).

La hipótesis es razonable y en el caso de Neziqin es además comprobable. Con todo, hay que reconocer que sólo ofrece las grandes líneas del proceso. La futura investigación tiene como tarea precisar en detalle la historia literaria de TJ: desarrollo de la *sugya*, nacimiento de los Tratados, labor creadora de los diferentes maestros y escuelas, antigüedad relativa de los diferentes bloques, proceso de crecimiento, etcétera. Sólo entonces será posible usar históricamente con garantías el

TJ, superando el optimismo ingenuo de datar cada fragmento según los rabinos mencionados como autores o transmisores, y sin caer en el extremo contrario de aceptar únicamente el estrato de la redacción final. Pero hasta aquí queda aún un largo caminar.

5. Texto

TJ en su transmisión textual ha sufrido más que ningún otro escrito rabínico. Ya hemos hecho mención de las numerosas corrupciones textuales por omisiones e interpolaciones de perícopas paralelas. Otra explicación de la corrupción del texto de TJ hay que verla en la situación de abandono en que quedó, toda vez que TB consiguió una absoluta preferencia en los programas de estudio del judaísmo europeo, y hasta en Palestina pudo desplazar a TJ. Consecuencia de todo ello es que nos han quedado muy pocos Mss de TJ, los cuales además –excepción hecha de los fragmentos de la Geniza– están muy influenciados por texto y lengua de TB. El desconocimiento de la lengua propia de TJ condujo a modificar y adaptar la ortografía y la gramática a la lengua de TB; en las perícopas hebreas, la lengua de TJ se adaptaba al hebreo bíblico; y en los numerosos préstamos extranjeros y citas, griegas y latinas, que hay en TJ se llegó a un adulteramiento total y a las consiguientes "correcciones" para dar algún sentido al texto (sobre este tema, cfr los trabajos de S. Lieberman). Sobre la inscripción de Rehob como testimonio más antiguo de la tradición de TJ, cfr *supra*, Parte I, Cap IV, 4, c.

a) Manuscritos

El *Ms de Leiden*, Scaliger 3 (Biblioteca de la Universidad de Leiden), es el único Ms completo del TJ (la misma extensión que la edición impresa). 672 páginas en dos volúmenes tamaño folio; fue acabado en 1289. El escriba, Yejíel ben R. Yequtiel ben R. Binyamin ha-Rofe se queja en el colofón del deplorable estado de su fuente, que él ha intentado corregir según sus fuerzas. A pesar de haber sido un trabajo precipitado (copió los Órdenes de Našim y Neziqin en 36 días: cfr Melammed, *Introduction* 508), lo que produjo numerosas omisiones

por homoteleuton, el Ms es extremadamente valioso para la crítica textual. Muchas glosas marginales, especialmente correcciones del texto, proceden del mismo escriba. Existe una edición facsímil con introducción de S. Lieberman, Jerusalén 1971 (pero se trata de una mala reproducción: cfr P.S. Van Konigsveld y A. Van der Heide, *Studia Rosenthaliana* 8, 1974, 131-7); nueva edición: M. Edelmann (ed.). *Early Hebrew Manuscripts in Facsimile. Vol III The Leiden Yerushalmi Part I Ms Leyden*, Univ. Library Scaliger 3 (con introducción de E.S. Rosenthal), 1979.

Bibliografía:
J.N. Epstein, "Some Variae Lectiones in the Yerushalmi. I: The Leiden Ms" (h), *Tarbiz* 5 (1933s) 257-272; 6 (1934s) 38-55; Diqduqe Jerushalmi: IAL 335-606 (llegó sólo hasta Sabb 15, fue completado por Melammed); S. Lieberman, *Ha-Yerushalmi Ki-Phshuto*, Jerusalén 1934, *Mabo* 15-21; "Further Notes on the Leiden Ms of the Jerushalmi" (h), *Tarbiz* 20 (1949) 107-117; E.Z. Melammed, "Ms Vatican as the Source for the Marginal Glosses in the Leiden Manuscript of Talmud Yerushalmi" (h), *Tarbiz* 50 (1980s) 107-127; A. van der Heide-P.S.J. van Konigsveld, "Het Leidse handschrift van de Jeruzalemse Talmud: Een recente restauratie door Zr. Lucie M. Gimbrère O.S.B. te Oosterhout N. Br.", *Studia Rosenthaliana* 7 (1973) 258-265.

El *Ms de Roma, Codex Vat. Ebr. 133*: contiene sólo Sotah y Zera'im (sin Bik. La Misnah en Sot 9 falta y en todo Zera'im, a excepción de Ber 2). Es algo más antiguo que el Ms de Leiden. Con muchas corrupciones, pero completa muchas lagunas del Ms de Leiden y tiene lecturas muy valiosas. Usó como *Vorlage* cuatro Mss distintos (Melammed, *Introduction* 513). Edición facsímil: *Talmud Yerushalmi Codex Vatican (Vat. Ebr. 133)*, con introducción de S. Lieberman, Jerusalén 1971 (= Lieberman, *On the Jerushalmi* (h), Jerusalén 1929). Variantes escogidas del Ms de Roma al Seder Zera'im: L. Ginzberg, *Yerushalmi Fragments from the Geniza*, Nueva York 1909 reimpr., Hildesheim 1970, 347-372).

El *Ms de El Escorial I G 3*: Manuscrito de TB del siglo XV, cuyo margen superior contiene las tres *Babot* de TJ Neziqin, como E.S. Rosenthal descubrió. Este importante testigo está muy próximo a los fragmentos de la Geniza y ayuda a completar/corregir en muchos lugares al Ms de Leiden: *Yerushalmi Neziqin. Edited from the Escorial Manuscript with an Introduction by E.S. Rosenthal; Introduction and*

Commentary by S. Lieberman (h), Jerusalén 1983. Una sinopsis del Ms de El Escorial con la edición de Krotoschin, ofrece G.A. Wewers, *Übersetzung des Talmud Yerushalmi IV/1-3 Bavot*, Tubinga 1982, 526-533. Sobre el Ms cfr también M. Assis. *On the Question*.

Zera'im y Šeqalim con comentario de S. Sirillo: British Museum 403-405 = Or. 2822-2824, en parte también en la Biblioteca Nacional de París, Suppl. Hebreu 1389.[9] Se escribió sobre el 1530, pero sin usar aún la primera edición de Venecia 1523; parte del Ms pudiera ser autógrafo del mismo Sirillo. Ediciones: M. Lehmann (ed.), *Berakhot*, Mainz 1875; Ch.J. Dinklas (ed.), *Zera'im*, 11 vols, Jerusalén 1934-1967; K. Kahana (ed.), *Shebiit*, 2 vols, Jerusalén 1972-3. El Tratado Šeqalim fue desde antiguo unido al texto del TB. Se encuentra, entre otros, en el Ms de Munich del TB (edición facsímil H.L. Strack, reimpr. Jerusalén 1971), también en un Ms con comentario de R. Mesullam (A. Schreiber, ed., *Treatise Shekalim*, Nueva York 1954). Se encuentra en preparación una edición crítica del Tratado a cargo de M. Assis; del mismo autor, "On the Textual History of the Tractate Shekallim" (h), *7th WCJS. Studies in the Talmud, Halakha and Midrash*, Jerusalén 1981, 141-156; Y. Sussmann, "Masoret limmud u-masoret nusach shel ha-Talmud ha-Jeruschalmi Massekhet Scheqalim", FS S. Lieberman, Jerusalén 1983, 12-76.

Otros Mss: Z.M. Rabinovitz, "A Fragment of Mishna and Yerushalmi Shevi'it" (h), *Bar-Ilan* 2 (1964) 125-133: se trata de un Ms yemenita del s. XIV con TJ Sebi 7 (Bokser 158 afirma que Sussmann considera al Ms un fragmento de la Geniza cuya continuación se encuentra en Cambridge); M. Assis, "A Fragment of Yerushalmi Sanhedrin" (h), *Tarbiz* 46 (1976s) 29-90.327-329 (sobre ello, S. Lieberman, "On the New Fragments of the Palestinian Talmud, h, *ibid* 91-6; se trata de un Ms norteafricano del s. XII, en su mayor parte con el texto de TJ Sanh 5,1,22c-6,9,23c); A.H. Freimann, "A Fragment of Yerushalmi Baba Kama" (h), *Tarbiz* 6,1-2 (1934) 56-63 (sobre ello, J.N. Epstein, *ibid* 64b; se trata del Vat. Ebr. 530, no posterior al s. XIV; contiene BQ 2,4,3a-3,4,3c); T. Kwasman, *Untersuchung zu Einbandfragmenten und*

---

[9] Según Y. Sussmann, *Tarbiz* 43, 1973f, 108, nota 110, el Ms de Paris podría representar la redacción más antigua; pero esto afecta sólo al comentario, el texto de TJ siendo esencialmente idéntico.

ihre Beziehung zum Palästinischen Talmud, Heidelberg 1986, considera que los fragmentos de las bibliotecas de Darmstadt, Munich y Trier son restos de un Ms del siglo XIII, que sospecha –por las diferencias textuales– no sería un testigo de TJ sino de un *Sefer Yerušalmi*.

b) Fragmentos de la Geniza

Numerosos fragmentos se encuentran repartidos por diversas bibliotecas y han sido publicados sólo en parte. Todavía falta una investigación completa sobre la antigüedad de cada uno de los fragmentos; la datación global en el s. X es muy cuestionable (Y. Sussmann, *Tarbiz* 43, 1973s, 155s, nota 497; Sussmann proyecta una edición completa de los fragmentos de TJ de la Geniza). El mayor valor de los fragmentos está en que –independientemente de su antigüedad y la notable escasez de Mss de TJ– todos han visto la luz en Oriente y contienen una escritura original mucho mejor que la de los Mss europeos.

Bibliografía:
L. Ginzberg, *Yerushalmi Fragments from the Genizah Vol I* (no han aparecido más), Nueva York 1909, reimpr. Hildesheim 1970; *Ginze Schechter* I, 387-448; S. Abramson, "Qeta Geniza mi-Jeruschalmi Schabbat Pereq ha-Matsni'a", *Kobez Al Yad* VIII (XVIII), Jerusalén 1975, 3-13 (correcciones y suplementos: *ibid* 10 [20], Jerusalén 1982, 323s); N. Alloni, *Geniza Fragments* 35-43; J.N. Epstein, "Additional Fragments of the Jerushalmi" (h), *Tarbiz* 3 (1931s) 15-26.121-136.237-248; A.I. Katsh, "A Genizah Fragment of Talmud Yerushalmi in the Antonin Collection of the Saltykov-Shchedrin Library in Leningrad", *JQR* 71 (1980s) 181-4 [Seq 7,31ab-32a: continuación de Ginzberg p 139]; S. Loewinger, "New Fragments from the Yerushalmi Pesahim ch. 5-7". FS A. Marx, Nueva York 1950, sección hebrea 237-283 (cfr Lieberman, *ibid* 284-6); Z.M. Rabinovitz, "New Genizah Fragments of the Palestinian Talmud" (h), GS H. Yalon, Jerusalén 1974, 499-511; S. Wiedder, "A Fragment of Jerushalmi from Geniza Fragments in Budapest" (h), *Tarbiz* 17 (1945s) 129-135 (cfr. Epstein, *ibid* 136s).
Sobre los Mss de TJ y los fragmentos de la Geniza, véase Bokser 153-163; Ginzberg, *Mabo* 36-40; Melammed, *Introduction* 508-515; N. Sacks, *Mischna Zera'im I*, Jerusalén 1972, 72-76.

En razón de la deficiente transmisión manuscrita de TJ, resultan de especial importancia las citas en la literatura medieval. B. Ratner ha recopilado las citas de Zera'im y Mo'ed (a excepción de Erub): *Ahawath Zion we-Jerusholaim*, 12 vols. Vilna 1901-1917, reimpr. Jerusalén

1967 (obra de gran valor, pese a los muchos errores; son recensiones importantes, entre otras: V. Aptowitzer, *MGWJ* 52, 1908; 54, 1910; 60, 1916; W. Bacher, *REJ* 43, 1901 hasta 64, 1912). Para las citas medievales es también importante S. Lieberman, "Emendations in Jerushalmi" (h), *Tarbiz* 2 (1930s) 106-114.235-240.380; 3 (1931s) 337-9; y sus otros trabajos.

c) Ediciones impresas

Bibliografía:
A.M. Habermann, *Ha-Talmud ha-Jeruschalmi*, en la nueva edición de R. Rabbinovicz, *Ma'amar al Hadpasat ha-Talmud*, Jerusalén 1952, 203-222; E.R. Malachi, "*Al ha-Defus ha-Jeruschalmi*", *Sinai* 60 (1967) 169-173; Bokser, *ANRW* 151s.

Editio Princeps por D. Bomberg, Venecia 1523s (sobre la fecha, cfr I.Z. Feintuch, "On the Talmud Yerushalmi, Venice Edition", h, *KS* 59, 1984, 268-270). Usó como texto base el Ms de Leiden (cfr M. Mishor, "An Impress from the Venice Edition in the Leiden Ms of Talmud Yerushalmi", h, *KS* 53, 1977s, 578). El editor afirma haber usado tres Mss complementarios, los cuales deben haberse perdido, si es que TJ Hor de la edición de 1520-1523 de TB no procede de uno de estos tres Mss; Melammed, *Introduction* 514, también sospecha que el Ms Roma sirvió de *Vorlage* al editor de Venecia. Como S. Lieberman ha mostrado ("Jerushalmi Horajot", FS Ch. Albeck, Jerusalén 1963, 283-305), el editor usó casi exclusivamente el Ms de Leiden, al que "corrigió" con frecuencia. En la edición de 1520-23 de TB se imprime TJ Hor en lugar de las Tosafot a la gemará babilónica, y TJ Seq está reproducido también según otro Ms.

Otras ediciones: Cracovia 1609, con breve comentario; Krotoshin 1866 (reimpr. Jerusalén 1969, la edición más difundida); Shitomir, 5 vols con comentarios, 1860-1867; Romm, Vilna, 7 vols con comentarios, 1922, reimpr. Jerusalén 1973. Un intento de edición crítica: A.M. Luncz, *Talmud Hierosolymitanum ad exemplar editionis principis*, 5 vols. Jerusalén 1907-1919 (desde Ber a Sebi; usa los Mss de Leiden, Vat 133, el Ms con comentario de Sirillo y algunos fragmentos de la Geniza); E.A. Goldman, "A Critical Edition of Palestinian Talmud.

Tractate Rosh Hashana". *HUCA* 46 (1975) 219-268; 47 (1976) 191-268; 48 (1977) 219-241; 49 (1978) 205-226.

d) TRADUCCIONES

Todavía no existe una traducción completa satisfactoria de TJ a una lengua europea. Biagio Ugolini editó 20 Tratados con su versión latina: *Thesaurus Antiquitatum Sacrarum*, vols 17-30, Venecia 1755-65 (17: Pes; 18: Seq, Yom, Sukk, RH, Taa, Meg, Hag, Bes, MQ; 20: Maas, MS, Hal, Orl, Bik; 25: Sanh, Makk; 30, Qid, Sot, Ket). M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, 11 vols, París 1871-1889, reimpr. en 6 vols, París 1969 (traducción francesa no muy de fiar). A. Wünsche, *Der Jerushalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen übertragen*, Zurich 1880, reimpr. Hildesheim 1967. Desde 1982 está apareciendo una versión inglesa de Neusner: *The Talmud of the Land of Israel*, Chicago; calcula 34 vols más el 35 (*Introduction: Taxonomy*); hasta ahora han aparecido vols 6-7 (Ter: por A.J. Avery-Peck; Maas: por M.S. Jaffee) y 18-35 (desde Bes hasta el final: por Neusner); anotaciones críticas recopiló el mismo J. Neusner (ed.), *In the Margins of the Yerushalmi. Glosses on the English Translation*, Chico 1983. Una version alemana está apareciendo desde 1975 en Tubinga: Ch. Horowitz, *Der Jerusalemer Talmud in deutscher Übersetzung. Bd. I. Berakhot*, 1975; los siguientes vols han ido apareciendo bajo el título general de *Übersetzung des Talmud Yerushalmi*, editores M. Hengel, J. Neusner, P. Schäfer; hasta ahora se han publicado: Pea (1986), Ter (1985), Hag (1983), BQ, BM, BB (1982), Sanh (1981), Makk-Sebu (1983), AZ (1980), Hor (1984), todos ellos traducidos por G.A. Wewers; Sukk (1983 = Düsseldorf 1963) y Ned (1983 = Düsseldorf 1957); traducidos por Ch. Horowitz; Meg (1987), traducido por F.G. Hüttenmeister; MQ (1988), traducido por H.-P. Tilly.

Tratados sueltos: A.W. Greenup, *Taanith from the Palestinian Talmud*, Londres 1918; J. Rabbinowitz, *The Jerusalem Talmud (Talmud Yerushalmi): Bikkurim. Text, Translation, Introduction and Commentary*, Londres 1985.

e) CONCORDANCIAS

M. KOSOVSKY, *Concordance to the Talmud Yerushalmi (Palestinian Talmud)*, Jerusalén 1979ss (3 vols hasta 1984: usa la *editio princeps* como base).

6. COMENTARIOS

Bibliografía:
BOKSER, 225-249; GINZBERG, *Mabo* 90-132; S. LIEBERMAN, "The Old Commentators of the Yerushalmi" (h), FS A. Marx, Nueva York 1950, sección hebrea 287-319; MELAMMED, *Introduction* 515-534; I. TWERSKY, *Rabad of Posquières*, Cambridge (Mass.) 1962; J. RUBINSTEIN, *Quntras ha-schalem schel Mefarsche ha-Jeruschalmi*, en apéndice a la edición de TJ Nueva York 1948.

Prescindiendo de un posible uso de TJ o de alguna de sus formas primitivas en los diferentes midrasim, la primera prueba documentada del influjo de TJ la encontramos en la inscripción de Rehob (cfr *supra* Parte I, Cap IV, 3, c), del s. VII: TJ Dem 2,22c-d y Sebi 7,36c son aquí utilizados, sea directamente a partir de una redacción de TJ, sea a partir de una reelaboración halákica de TJ según el modo del *Sefer ha-Ma'aśim*, que en su forma primitiva vio la luz en la mitad del s. VII. El rápido desplazamiento de TJ por parte de TB (incluso en Palestina Yehudai Gaón se esforzaba por ello ya después del 750) hizo que durante mucho tiempo TJ no fuera comentado como obra autónoma, sino que se le empleara como complemento de TB para ofrecerle paralelos o ampliaciones: así ocurre, entre otros, en el *Sefer Methiboth* (edición de B.M. Lewin, Jerusalén 1933, reimpr. 1973, del s. X), cuyo autor fue un babilonio que ejerció en Qairowan (¡pero éste también toma decisiones halákicas contra TB!); también en R. Jananel de Qairowan, s. XI.[10] De forma parecida R. Nissim y Al-Fasí en el s. XI, y también Maimónides.[11] En el s. XII es importante para trazar la historia de la influencia de TJ el *Sefer Rabia* de Eliezer ben Yoel ha-Leví (ed. E. Prisman, 4 vols, Jerusalén 1965), así como la literatura de los

---

[10] Cfr A.Y. Friezler, *Yaḥaso šel Rabbenu Ḥananel li-Yerušalmi be-Peruš le-Babli*, *Nib ha-Midrašiya*, Tel Aviv 1972s, 126-134.
[11] Cfr S. Lieberman, *Hilkhot ha-Yerushalmi le-ha-Rambam*, Nueva York 1947.

tosafistas, quienes usaron TJ mucho más de lo que suele suponerse (E.E. Urbach, *The Tosafists* 543ss).

Los dos más antiguos comentarios en sentido estricto que se nos han conservado se refieren al Tratado Šeqalim transmitido juntamente con TB. Se atribuyen a R. Mesullam (s. XIII) y a un contemporáneo suyo, discípulo de R. Samuel ben R. Schneur de Evreux; editados por A. Schreiber (Sofer), *Treatise Shekalim with Two Commentaries of Early Rabbinic Authorities*, Nueva York 1954; E.E. Urbach duda de tal atribución y los considera obra de los primeros tosafistas: *KS* 31 (1955s) 325-8. Sobre el Orden Zera'im se deben señalar también los primeros comentarios de la Misnah, que se apoyan mucho en TJ, puesto que aquí falta TB.

El español Solomo Sirillo, posteriormente en Safed, acabó en 1530 su comentario a Zera'im y Šeqalim, probablemente sin haber conocido la *editio princeps* de TJ (cfr *supra*).

Elazar b. R. Mosé Azikri (1533-1600, Safed) escribió comentarios a Ber (en TJ Shitomir 1860), Pea, Dem y Pes (conservado sólo en citas en *Melekhet Schlomo* de Salomo Adani en la Misnah de Romm), Bes (edición de I. Francus, *Talmud Jeruschalmi Massekhet Betsa im Perusch... Rabbenu El'azar Azikri*, Nueva York 1967, con detallada introducción).

Samuel Askenazi (cc 1525-1595) comentó las haggadot de TJ, puede que todavía usando manuscritos de TJ: *Yefe Mare*, Venecia 1590 (cfr M. Banayahu, "R. Samuel Yaffe Ashkenazi and Other Commentators of Midrash Rabba. Some Biographical and Bibliographical Details", h, *Tarbiz* 42, 1972s, 419-460, especialmente 428-430).

Yehosúa Benveniste (cc 1590-1665, Turquía) escribió un detallado comentario a las partes halákicas de 18 tratados: *Zera'im*, Constantinopla 1662 (reimpr. en: *Jeruschalmi Zera'im*, Jerusalén 1972), y el resto, Constantinopla 1749. Es importante por el uso de los autores medievales.

David Darsán escribió un breve comentario principalmente lingüístico a la edición de TJ de Cracovia 1610.

Eliyah ben Loeb Fulda (cc 1650-1720) escribió un comentario conciso a 15 tratados: Zera'im y Šeqalim, Amsterdam 1710; BQ, BM y BB, Frankfurt 1742. Dio un gran impulso al estudio de TJ en Alemania y Europa Oriental.

Mosé Margolies (muerto en Lituania 1780) redactó un comentario a todo el TJ: *Pene Moše*, suplemento de *Mar'e ha-Panim*. Amsterdam 1754, Našim; Livorno, 1770, Neziqin; la obra completa, en TJ Shitomir.

David Fränkel, maestro de Mosé Mendelssohn, 1704-1762: *Qorban ha-'Edah;* Suplementos *Šire Qorban*. Pretende completar el comentario de Fulda (sólo tienen en común Šeqalim). Dassau 1742, Berlín 1757, 1760-62. Los de Margolies y Fränkel son los comentarios tradicionales más importantes.

Eliyah Gaon de Vilna se ha ocupado del TJ en diferentes trabajos, especialmente en su comentario al *Šulḥan 'Aruk*. De interés para la crítica textual. Diversamente a sus predecesores, intenta explicar TJ por sí mismo y no a partir de TB. Cfr K. Hahana, *Le-Ḥeqer be'ure ha-GRA li-Yerušalmi we-la-Tosefta*, Tel Aviv 1957.

La orientación tradicional de estos comentarios se continúa hasta el presente, entre otros, por Yehosúa Isaac Sapiro, *Noam Jeruschalmi*, 4 vols, Vilna 1863-9 (reimpr. en 2 vols, Jerusalén 1968); Abraham Krochmal, *Jeruschalaim ha-Benuja*, Lemberg 1867 (reimpr. Jerusalén 1971), Joseph Engel, *Kommentar zu Zera'im, Giljon ha-Schas*. Viena 1924 (reimpr. en *Talmud Jeruschalmi. Zera'im*, Jerusalén 1972). Véase también la recopilación de los más importantes comentarios: *Hašlama li-Yerusalmi*, Vilna 1928 (reimpr. Jerusalén 1971. Subtítulo: *Šitta mequbbeṣet 'al ha-Yerušalmi*). Conserva también una orientación tradicional el comentario de S. Goren, *Ha-Yerušalmi ha-Meforaš. I. Berakot*, Jerusalén 1961, aunque ya con atención a la crítica textual y teniendo en cuenta los trabajos de Ginzberg y Lieberman.

Los comentarios modernos se caracterizan por un empleo consciente y sistemático de los métodos críticos. De entre ellos mencionamos los siguientes:

I. Lewy, *Introduction and Commentary to Talmud Yerushalmi. BQ. I-VI*, Jerusalén 1970 (reimpr. de: "Interpretation des 1. [2. usw.] Abschnittes des paläst. Talmud-Traktats Nesikin", en hebreo con introducción en alemán, *Jb des jüd.-theol. Seminars Breslau* 1895-1914). Cfr E. Urbach, "Der Einfluss des Seminars auf das Studium des Jerusalemischen Talmuds" (h), en G. Kish (editor), *Der Breslauer Seminar*, Tubinga 1963, 175-185, especialmente 177-182.

Saul Liebermann (*sic!*), *Hayerushalmi Kiphshuto, Part I Vol. I: Sabbath Erubim Pesahim*, Jerusalén 1934 (ninguno más apareció).

Todos sus demás trabajos contienen abundante material para la interpretación de TJ.

Z.B. Rabinovitz, *Scha'are Torat Erets Jisrael. Notes and Comments on the Yerushalmi*, editor E.Z. Melammed, Jerusalén 1940 (especialmente sobre estilo y redacción de TJ: véase la recensión de G. Allon, *Tarbiz* 12, 1940s, 88-95).

L. Ginzberg, *A Commentary on the Palestinian Talmud. A Study of the Development of the Halakah and Haggadah in Palestine and Babylonia* (h), 4 vols, Nueva York 1941-1961. Desde el punto de vista de la crítica textual es un "comentario" significativo el de Ber 1-5 con amplios excursus sobre los más diversos problemas, especialmente la liturgia judía. En el vol I, junto a una amplia introducción en hebreo, hay un general "Introductory Essay" en inglés. Reimpr. de los vols 1-3, Nueva York 1971. Cfr Abr. Goldberg, *KS* 38, 1962s, 195-202.

M. Assis, "Hagahot u-Feruschim bi-Jeruschalmi Schabbat", *HUCA* 48 (1977), sección hebrea 1-11.

J. Feliks, *Talmud Jeruschalmi Massekhet Schebiit* (texto de Sebi 1-5 según el Ms de Leiden con variantes de otros Mss, Geniza y *editio princeps;* comentario orientado sobre todo botánicamente en relación con las leyes agrícolas), Jerusalén 1980.

CAPÍTULO IV

TALMUD DE BABILONIA

Bibliografía general:

Ch. ALBECK, *Mabo* 452-575; R.E. AGUS, *The Literary Sources of the Babylonian Talmud, Mo'ed Katan* (h), Tesis Doctoral, Yeshiva University, Nueva York 1977; N. AMINOAH, *The Redaction of the Tractate Qiddushin in the Babylonian Talmud* (h), Tel Aviv 1977; *The Redaction of the Tractate Betza, Rosh -Hashana and Ta'anith in the Babylonian Talmud* (h), Tel Aviv 1986; "The Transition from *Early Redaction* to *Final Redaction* in the Babylonian Talmud" (h), *Tarbiz* (1982s) 134-8; E. BERKOVITS, EJ XV 755-768; N. BRÜLL, "Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes", *Jb für jüd. Geschichte un Literatur* 2 (1876) 1-123; I. BURGANSKY, *The Babylonian Talmud Tractate of Sukka: its Sources and Methods of Compilation* (h), Tesis Doctoral, Bar Ilan 1979; Z. DOR, *The Babylonian Tractate of Gittin, its Composition and Methods of Compilation* (h), Tesis Doctoral, Jerusalén 1960; "On the Sources of Gittin in the Babylonian Talmud" (h), *Bar-Ilan* 4-5 (1967) 89-103 (reimpresión, en *Teachings* del mismo autor); J.N. EPSTEIN, IAL 9-270; Abr. GOLDBERG, "The Babylonian Talmud", en Safrai, *The Literature* I 323-345; A. GOLDBERG, "Der Diskurs im babyl. Talmud. Anregungen für eine Diskursanalyse", *FJB* 11 (1983) 1-45; D. GOODBLATT, "The Babylonian Talmud", *ANRW* II, 19.2, Berlín-Nueva York 1979, 257-336 (reimpr. en J. Neusner, editor, *The Study on Ancient Judaism* II, Nueva York 1981, 120-199 –pero también con la paginación de ANRW que aquí usamos); L. JACOBS, "How Much of the Babylonian Talmud is Pseudoepigraphic?", *JJS* 28 (1977) 46-59; *The Talmudic Argument. A Study in Talmudic Reasoning and Methodology*, Cambridge 1984; J. KAPLAN, *The Redaction of the Babylonian Talmud*, Nueva York 1933, reimpr. Jerusalén 1973; E.Z. MELAMMED, *Introduction* 319-397; J. NEUSNER, *Invitation to the Talmud. A Teaching Book*, San Francisco, 2.ª edición 1984; del mismo autor: *Formation; Judaism: The Classical Statement. The Evidence of the Bavli*, Chicago 1986; *The Bavli and Its Sources. The Question of Tradition in the Case of Tractate Sukkah*, Atlanta 1987; Z.W. RABINOWITZ, *Scha'are Torat Babel*, Jerusalén 1961; J. SUSSMANN, *Babylonian Sugyot to the Orders Zera'im and Tohorot* (h), Tesis Doctoral, Jerusalén 1969; M.A. TENENBLATT, *The Babylonian Talmud in its Historical Development: Its Origin and Arrangement* (h), Tel Aviv 1972; A. WEISS, *The Babylonian Talmud as a Literary Unit, Its Place of Origin, Development and Final Redaction* (h), Nueva York 1943; *The Talmud in its Development* (h), Nueva York 1954; *SLA*; "Studien zur Redaktion des babylonischen Talmuds", *MGWJ* 73 (1929) 131-143.184-211; "Die Herkunft und Entstehungszeit des

Talmudtraktats Tamid", *MGWJ* 83 (1939, reimpr. 1963) 261-276; "Le problème de la rédaction du Talmud de Babylone par R. Asi à la lumière de la lettre de Serira", *REJ* 102 (1937) 105-114.

I. Estructura y contenido

Sobre los conceptos de *Talmud* y *Gemara*, cfr inicio del capítulo anterior. Los Gaones, R. Nissim, Al-Fasi y otros, al Talmud de Babilonia (TB) le llaman simplemente *talmud dilan*, "nuestro talmud". En TB 85a la expresión *Talmuda de-Babel* no se refiere a nuestro TB, sino simplemente a la doctrina tradicional enseñada en Babilonia en el período amoraítico. *Talmud babli* distingue TB de TJ, pero generalmente *Talmud* o *Gemara* son designaciones suficientes para TB, pues en la comprensión judía decir "el Talmud" es señalar sin más a TB.

En forma muy aproximativa, puédese decir que TB es el comentario babilónico de la Misnah. Pero TB contiene sólo gemará a 36 y medio de los 63 Tratados de la Misnah: No hay gemará para Zera'im, a excepción de Ber; en Mo'ed falta Seq (en Mss y ediciones sustituido por el TJ); en Neziqin faltan Eduy y Abot; en Qodašim, faltan Mid, Qin y Tam (excepción hecha de los Caps 1, 2 y 4); en Ṭoharot sólo Nid tiene comentario.

¿Se discutieron en las academias babilónicas los Tratados omitidos en TB? Esto es lo que parece desprenderse de la afirmación de Raba (s. IV): "En los días de Rab Yehudah (bar Yejezqel) todo el estudio se concentraba en (el seder) Neziqin; pero nosotros estudiábamos los seis Órdenes... incluso (el Tratado) 'Uqṣin en trece sesiones" (Taa 24ab; Ber 20a reproduce la misma sentencia en nombre de Papa, discípulo de Raba). Discusiones sobre temas de los Tratados misnaicos que no tienen gemará se encuentran esparcidas por los otros Tratados de TB. Pero no es seguro si el origen de tales discusiones está en una exégesis o comentario de Zera'im y Ṭoharot (así B.M. Bokser, *Samuel's Commentary on the Mishnah* I, Leiden 1975, 4, sobre Zera'im) o no (así Sussmann, *Babylonian Sugyot* 316: Zera'im y Ṭoharot no habrían sido estudiados por sí mismos en las academias babilónicas).

¿Por qué quedaron estos Tratados sin gemará en TB? Si se prescinde del azar o de otros factores externos, la respuesta tradicional es que las leyes de Zera'im (a excepción de Ber) y las de Ṭoharot (a excepción de

Nid) en la práctica carecían de importancia: las leyes agrícolas en su mayor parte estaban vinculadas a la tierra de Israel, y las leyes de pureza generalmente ya no eran practicables toda vez que no existía ningún culto en el Templo. Verdad es que lo mismo podría decirse de Qodašim, para el que sí existía gemará; se podría responder que, según Men 110a, el estudio de los preceptos sobre las ofrendas o de la Torah se equipara a las ofrendas del Templo.

En las ediciones habituales (incluyendo la Misnah a los Tratados sin gemará y los Tratados "extracanónicos" y "menores") TB tiene casi 2.900 hojas tamaño folio; es, pues, mucho más amplio que TJ. Esto se debe al estilo oratorio de TB así como a su mayor crecimiento, pues TB ha incorporado mucho material que en realidad poco tiene que ver con un comentario a la Misnah (lo cual en menor medida vale también para TJ). Sobre todo, TB ha integrado cantidad de midrasim, que en Palestina estaban reservados para un género literario propio (prescindiendo de las pequeñas unidades midrásicas de TJ). Globalmente la haggadah en TB es más amplia que en TJ: 2/3 de TB frente a 1/6 de TJ. En Ber 55a-57b existe un "libro de sueños" (cfr TJ MS 4,9,55bc); en BB 73a-75b, un tratado sobre milagros y visiones; en Sukk 27b-28a, anécdotas sobre el comportamiento de los rabinos en las academias; en Git 55b-58a, historias sobre las dos grandes sublevaciones contra Roma (cfr LamR). Entre los midrasim mencionemos Meg 15b-17a a Ester (cfr EstR) y Sot 11a-13a a Ex (cfr ExR).

En conjunto TB tiene un carácter enciclopédico: incorporó todo lo que se enseñaba en las academias rabínicas y todo lo que se consideró digno de ser conservado: leyendas de todo tipo (hasta apariciones de muertos), anécdotas de rabinos, recuerdos históricos, conocimientos de medicina, biología, matemáticas, astrología, etc. El TB no es un libro temáticamente cerrado; se trata más bien de una especie de Biblioteca Nacional del judaísmo babilónico, que conserva la estructura de la Misnah.

2. Origen: la tradición

La visión tradicional de la historia de los orígenes de TB se apoya fundamentalmente en dos citas del Talmud: BB 157b habla de dos *mahadurot* de Rab Asi, término que puede significar no sólo "edición",

sino también "revisión" o "redacción" de la doctrina discutida. BM 86a afirma que "Rabbí y R. Natán marcan el final de la Misnah. Rab Asi y Rabina marcan el final de la *hora'a*". No está claro cómo interpretar *hora'a*. Probablemente hay que concebirla, paralelamente a *mišnah*, como una cierta forma de enseñanza y decisión obligatoria de la halakah, limitada a la época de los amoraítas. Así lo entiende STA 8, según el cual la *hora'a* de Rab llega hasta Rab Asi y Rabina y dura 204 años (según otra lectura, 280 años). Las dos lecturas se explican por la incertidumbre respecto a qué Rabina se hace referencia: Rabina I, contemporáneo de Asi (según STA, Asi muere el 424), o Rabina II, muerto el 499 según STA 6. La primera posibilidad parecería más de acuerdo con el tenor literal de BM 86a (determinación exacta del punto final para la *hora'a*, en lugar de prolongar su terminación durante casi un siglo). Pero la segunda posibilidad fue la generalmente aceptada en el período gaónico: así consta ya por STA 6, según el cual con la muerte de Rabina II el Talmud "se cerró" *(nistam)* o "se selló" *(neḥetam*, según otra lectura).

La mayor influencia la ejerció la versión de ISG, que además de estos textos talmúdicos usa tradiciones de las academias de Pumbedita: "Y Rab Asi dirigió su academia durante casi sesenta años. Por eso en el capítulo *mi še-met* [= BB 157b] oímos hablar de una primera *mahadura* de Rab Asi y de una última *mahadura* de Rab Asi. Pues nuestros Rabbanan así lo habían establecido: en cada *kalla* se han de enseñar dos *metibata*, ya sean cortas o largas. Y de esta manera él repitió (revisó) su enseñanza *(talmudeh)* en 30 años. Y murió en el año 424" (para la recensión española, el 427; ISG 93s). "Y el miércoles, 13 de Kislev del año 499 murió Rabina, hijo de Rab Huna, quien es el fin de la *hoara'a*" (ISG 95). "Y después de él presidió Rab Assi y en sus días fue el fin de la *hora'a* y el Talmud se cerró" (*'istetem talmuda:* Goodblatt, 309, considera la posibilidad de otra traducción de *stm:* "el Talmud se convirtió en obra anónima", por cuanto ya dejan de mencionarse los autores de sentencias y textos) (ISG 97). ¡Pero la mención de Rab Assi (según la recensión española, Yosé) como *sof hora'a* no está apoyada por el texto talmúdico! A continuación Serira recorre brevemente la época de los saboraítas, la mayoría de los cuales mueren en pocos años, como él hace constar apoyándose en crónicas gaónicas (ISG 97s). Y la época gaónica vuelve a tratarla en detalle.

ISG no menciona explícitamente en ninguna parte a Rab Asi como editor de TB; incluso *talmud* en su texto no tiene que significar necesariamente TB, pues puede señalar simplemente a una enseñanza talmúdica. Pero ISG comprende claramente los dos pasajes talmúdicos, desde la visión de la época gaónica y sus instituciones, como afirmaciones sobre la conclusión de la enseñanza talmúdica (bien en general, bien en la forma de TB). Así pues, las dos *mahadurot* hay que entenderlas como una revisión total, por dos veces, de esta enseñanza en los meses de *kalla* durante los 60 años de ejercicio de Rab Asi (según la recensión española: en los semestres de estos años de estudio).

La tradición medieval depende totalmente de ISG, desarrollando y concretizando más sus datos (ahora ya se hace referencia inequívoca a TB). Así Raši en su comentario a BM 86a y BB 157b. Igualmente Abraham Ibn Daud: Rab Asi "comenzó a poner por escrito el Talmud" (*Sefer ha-Qabbalah*, ed. Cohen 27); Rab Yosé marca el comienzo de los saboraítas y en el año 24° de su presidencia (el 500) se selló el Talmud: "Su puesta por escrito empezó bajo Rab Asi y 73 años después de su muerte fue sellado" (*ibid* 33).

Hasta el presente estas tesis siempre han sido aceptadas y ofrecen el cuadro clásico: Rab Asi reelaboró dos veces el conjunto del Talmud; unos decenios más tarde conseguiría su definitiva conclusión y puesta por escrito. Queda sólo en cuestión qué papel tocó a los saboraim en todo este proceso. E. Berkovits (EJ XV, 760-2) –que atribuye a los saboraim no sólo una revisión estilística, generalmente aceptada, sino también amplios fragmentos de texto– considera que en la mitad del s. VI el Talmud debió ser acabado definitivamente, concordando así con las grandes autoridades de Epstein y Albeck. En todas las reconstrucciones juega un importante papel la época de persecuciones mencionada por Serira al final del período persa (ISG 99), que explicaría la redacción de TB ya por Asi (habría trabajado con el presentimiento de la inminente persecución) o al menos ofrece un argumento en favor de la puesta por escrito de TB tras tan larga tradición oral.

La tesis tradicional es problemática por muchos motivos. Los dos citados textos de TB ofrecen una base muy débil: no tienen un sentido unívoco ni históricamente ofrecen seguridad desde un principio. La explicación de Serira presupone en BB 157b un sistema de academias y además la institución de las jornadas de *kalla* en una forma que sólo nos es verificable en el período gaónico. Finalmente, el mismo análisis

de TB muestra que Rab Asi ciertamente ha contribuido con bastante material, pero en confrontación con otros maestros de su tiempo y posteriores no sobresale especialmente como para que se le pueda considerar redactor de la primera versión de TB. Ciertamente los nombres de Asi y Rabina marcan un momento que debió ser decisivo para la redacción de TB. Pero más sólo puede decirlo una investigación en el mismo TB.

3. La redacción

a) Sin redacción homogénea

Como J.N. Epstein ha puntualizado (IAL 12; le sigue Melammed, *Introduction* 462s), las diferencias, contradicciones y dobletes dentro TB, incluso dentro de un mismo Tratado, así como las diferencias de estilo y lengua y la mención de distintos amoraítas en distintos Tratados y capítulos, muestran que TB no es obra de una única fundición, sino la reelaboración de muchas fuentes, donde se han ajustado estratos de diversas épocas y generaciones, autores, redactores y escuelas: "cada Tratado es un libro en sí mismo" (IAL 12). Así pues no se debe achacar a "las circunstancias" que Epstein no pudiera completar su introducción; ello es una consecuencia lógica, puesto que en IAL no pretende ofrecer una introducción *al* TB, sino una introducción a (nueve) Tratados de TB.

Cinco Tratados –Ned, Naz, Meil, Ker, Tam– se destacan del resto por una serie de particularidades lingüísticas y gramaticales, como ya los tosafistas habían observado (Urbach, *The Tosafists* 561). A estos "Tratados extraordinarios" se suman también las partes de Tem que vienen designadas con la expresión *lišana 'aḥarina*. Estos Tratados se distinguen por el vocabulario, particularidades gramaticales (otros sufijos posesivos y pronombres demostrativos y personales) y terminología diferente: en lugar de *teyqu* (una cuestión que permanece "sin decidir") se usa *ṭibae* (cfr L. Jacobs, *Teyku: The Unsolved Problem in the Babylonian Talmud. A Study in Literary Analysis and Form of the Talmudic Argument*, Londres - Nueva York 1981); la usual expresión *ḥasore meḥasra* para designar una interpretación que supone una omisión en el texto de la Misnah, suele faltar cuando se esperaría. Estas

diferencias y otras originalmente más llamativas serian en parte acomodadas al estilo usual de TB por copistas y editores (cfr Epstein, *A Grammar of Babylonian Aramaic*, h, Jerusalén 1960, 14-16; IAL 54.72-4; Melammed, *Introduction* 464-470).

Raši (a Tem 6b) considera *lišana 'aḥarina* como *lašon yerušalmi*. Le sigue I. Halevy (*Dorot* III, 48-50), quien supone que aquí y en otros Tratados extraordinarios nos las habemos realmente con una terminología palestina. Apoyándose en el testimonio gaónico de que Ned no se estudió en las yešibot de Babilonia desde los tiempos de Yehuday Gaon,[1] defiende que estos *massekot* realmente no fueron enseñados en las academias babilónicas de los Gaones, pero sí en Palestina donde se habían sacado copias de estos Tratados. Lo cual evidentemente debe haber influenciado el estilo.

Contrariamente opina Z.W. Rabinowitz (*Scha'are Torath Babel* 299-310): en el s. XI todavía se estudiaba en Palestina el TJ y no el TB. Las diferencias reales de los "Tratados extraordinarios" respecto al resto de TB no tienen ningún paralelo en TJ; las particularidades lingüísticas no son, pues, de Palestina, sino que se deben a diferencias dialectales en el arameo babilónico. La mayor parte de TB fue redactado en Sura, donde ejerció su actividad Rab Asi; los Tratados lingüísticamente discrepantes muestran el dialecto de Pumbedita y Nehardea, más próximo al arameo palestinense. Habrían sido redactados en Pumbedita (así ya I. Lewy en su comentario a TJ Neziqin, p 74); esto es lo que también sugiere la semejanza a la lengua de los gaones, que en gran parte procede de Pumbedita (¡pero también los escritos de los gaones de Sura usan la misma lengua! Cfr De Vries, *Meḥqarim* 231). El caso particular de Tem, donde frecuentemente lo mismo viene repetido en dos versiones lingüísticamente distintas, una de ellas señalada como *lišana 'aḥarina*, lo explica Rabinowitz con una doble redacción de este Tratado, una en Sura y otra en Pumbedita, y con la posterior unión y mezcla de ambas redacciones.

Otros intentan explicar la particularidad de estos Tratados no tanto por un diferente lugar de origen cuanto por una época distinta.

---

[1] Cfr sobre el particular N.M. Lewin, *Otzar ha-Gaonim* XI, Jerusalén 1942, 5-12: explícitamente sólo está testimoniado de Ned: los otros Tratados hay que suponerlos por las listas gaónicas de Tratados.

A. Weiss[2] y de modo parecido B. de Vries (*Meḥqarim* 223-238) consideran los Tratados extraordinarios como más antiguos. A. Weiss –que por otra parte minimiza las diferencias con los otros Tratados– opina que todo el TB fue redactado primeramente en Pumbedita y sólo después pasó a las demás escuelas, donde los Tratados al ser estudiados regularmente recibieron una adaptación lingüística. Los cinco Tratados y medio que quedaron al margen mantuvieron su forma lingüística primitiva. De Vries –que también considera estos cinco Tratados y medio como más primitivos– propone especialmente para Me'ila (*Meḥqarim* 237s) una redacción en la academia de Rab Papa, pero, como Weiss, acentúa la antigüedad de la lengua de este Tratado respecto a los otros que fueron estudiados regularmente en las academias gaónicas y recibieron la consiguiente adaptación.

Por el contrario J.N. Epstein defiende que los cinco Tratados y medio son posteriores al resto de TB. Según su opinión, estos Tratados contienen citas del resto de TB (De Vries considera tales pasajes como añadiduras posteriores: ¡esto, presuponer el estudio de estos Tratados en época gaónica, estaría en contradicción con su anterior tesis!). Pero sobre todo es su lengua, tan próxima al arameo bailónico, la que impide una datación demasiado temprana (IAL 54-71.72-83.131-144). Una decisión definitiva entre las dos tesis –la datación temprana y la datación tardía– no es por hoy todavía posible (cfr Goodblatt, 304-7).

b) Fuentes

1. *La Misnah*

Bibliografía:
Véanse los títulos de M. Schachter y S. Zeitlin citados en parte II, Cap I, 4 (Bibliografía inicial); B.M. Bokser, *Samuel's Commentary on the Mishnah. Its Nature, Forms and Content. Part One: Mishnayot in the Order of Zera'im*, Leiden 1975; *Post Mishnaic Judaism in Transition. Samuel on Berakhot and the Beginnings of Gemara*, Chico 1980; J. Florsheim, "Rav Hisda as Exegetor of Tannaitic Sources" (h), *Tarbiz* 41 (1971s) 24-28; J. Fraenkel, "Ha Gufa Qashya. Internal Contradictions in Talmudic Literature" (h), *Tarbiz* 42 (1972s) 266-301; Abr. Goldberg, "The Use of the Tosefta and the Baraita of the

[2] *MGWJ* 73, 186-9; 83, 261-276; *The Bab. Talmud as a Literary Unit*, 46-128.

School of Samuel by the Babylonian Amora Rava for the Interpretation of the Mishna" (h). *Tarbiz* 40 (1970s) 144-157; M. ZUCKER, "Ha-Chasore Mechasra ba-Talmud", FS A. Schwarz, Viena 1926, 47-53.

Evidentemente la Misnah también es la base de TB. Ya los Mss y posteriormente también las ediciones impresas transmitieron un texto completo de la Misnah, el cual no es, como ya se ha dicho, un texto base homogéneo: como ocurre en TJ, en ocasiones el texto presupuesto en la discusión no se corresponde con el que aparece al comienzo de la gemará (cfr ITM 166s). La Misnah presupone las circunstancias de Palestina; obviamente la exégesis de la Misnah en Babilonia se realiza bajo condicionamientos distintos de los de Palestina. Con el reconocimiento de la Misnah –probablemente ya en el s. III– como código vigente de derecho religioso, la exégesis babilónica se vio obligada a concordar con la Misnah su halakah, que a veces difería de aquélla. Esto exigió mayor libertad para tratar la Misnah de la que era usual en Palestina.

En Babilonia se prefiere aludir a las expresiones elípticas de la Misnah con la fórmula *ḥasore meḥasra*, que quiere decir que la Misnah debe ser completada. A veces esto es así verdaderamente, pero también se usa la fórmula sin el correspondiente apoyo en el texto (cfr sobre ello, M. Zucker; Epstein, ITM 595-672). También específico de TB es la fórmula *ha-gufa qašya*, "el texto contiene una dificultad", para indicar las contradicciones entre dos partes de la Misnah. También aquí a veces se trata de contradicciones reales, pero en la mayoría de los casos son las contradicciones las introducidas en el texto para obtener una determinada exégesis (cfr J. Fraenkel). Lo señala muy bien J. Florsheim respecto a Rab Jisda: "El objetivo primordial de la exégesis es la actualización de la halakah. Ello quiere decir que la esencia de la exégesis es concordar las fuentes con las decisiones halákicas del sistema de Rab Jisda, y no concordar el sistema de Rab Jisda con las fuentes. Lo cual tampoco quiere decir que Rab Jisda no conociera el sentido literal de las fuentes; pero no era ése su objetivo... Este sistema no es exclusivo de Rab Jisda, sino que es típico de todo el Talmud" (*Tarbiz* 41, p 48).

2. Baraitot

Bibliografía:

Sobre concepto y generalidades, cfr *supra* en el capítulo anterior. ALBECK, *Mabo* 44-50; BACHER, TT 222-234; GOODBLATT, *ANRW* 286-8; L. JACOBS, "Are there Fictious Baraitot in the Babylonian Talmud?", *HUCA* 42 (1971) 185-196; MELAMMED, *Introduction* 258-270 (síntesis de *Halakic Midrashim of the Tannaim in the Talmud Babli* (h), Jerusalén 1943); *Introduction* 392-394.407-412; A WEISS, SLA 167-171.

No es posible responder con certeza la cuestión de si/cómo el TB o alguno de sus maestros conoció la Tosefta y los midrasim halákicos (cfr *supra*, Parte II, Cap II, 2, c, e *infra* Parte III, Cap II, 1). No se puede excluir la posibilidad de que los paralelos entre TB y estas obras apunten a compilaciones similares. Por otra parte las diferencias de vocabulario en los paralelos no necesariamente exigen una *Vorlage* diversa, pues pudieran haber surgido en el decurso de la transmisión textual a través de citas traídas sólo según sentido. Pero, a fin de cuentas, para el análisis del mismo TB esta cuestión no tiene tanta importancia: "Conocieran o no los amoraítas babilónicos las actuales colecciones tannaíticas, lo que es obvio es que dispusieron de compilaciones de fuentes tannaíticas. Algunas de estas compilaciones llevaban el nombre de las actuales colecciones; otras tenían un nombre diferente" (Goodblatt, 287).

Ningún problema especial plantean las baraitot que TB y TJ poseen en común, pues en este caso es seguro el origen palestino y probablemente también tannaítico del material (no necesariamente de la formulación). Otra es la situación de los textos de TB introducidos como baraita, que sólo se encuentran en TB: tal es el caso especialmente cuando existe un paralelo en TJ pero no como baraita (por ejemplo, en el relato sobre R. Eliezer ben Hyrqanos, BM 59b: compara con TJ MQ 3,1.81c). Igualmente son problemáticas aquellas baraitot que allí mismo o en otro pasaje se citan como dichos de amoraítas. Finalmente por lo que se refiere a las sentencias de tannaítas del período amoraítico, los mismos amoraítas no las aceptan con la autoridad de una auténtica baraita.

Ya los gaones advirtieron cuán problemáticas eran algunas baraitot.[3] A. Weiss (*The Talmud in its Development* 35-63) había intentado

[3] Cfr la respuesta de Rab Hay Gaon a Pes 105a en B.M. Lewin, *Otzar ha-Gaonim* III, Jerusalén 1930, 104, sobre la que ya había llamado la atención I.H. Weiss, *Dor* III 195s).

explicar la designación paralela de algunos dichos como baraitot y como sentencias amoraíticas de la siguiente manera: que en el período amoraítico muchas baraitot eran ya patrimonio común e incluso ya no se citaban expresamente como tales. Esto pudiera ser exacto en casos particulares, pero no puede explicar el conjunto, como ha señalado L. Jacobs: en todo caso, bastantes baraitot de TB han de ser consideradas ficticias.

3. *Midrasim*

Junto al material midrásico atribuido a los tannaítas, en TB se encuentran también numerosos midrasim del período amoraítico. En parte este material midrásico se ha originado seguramente en la exégesis de la Misnah, cuando por ejemplo los pasajes bíblicos debían apoyar la halakah de la Misnah u otras decisiones amoraíticas. Estos fragmentos, generalmente breves, apenas pueden ser considerados fuentes de TB en sentido estricto; tampoco los muchos pasajes en los que una exégesis haggádica de la Escritura[4] hace su aparición brevemente y como de paso (Melammed, *Introduction* 296-311.384-391). Pero hay también en TB midrasim largos y seguidos, cuyo *Sitz im Leben* no es la exégesis de la Misnah sino la exégesis bíblica que se practicaba como disciplina propia en las academias o sinagogas de Palestina y Babilonia. En estos casos[5] se debe aceptar la existencia de conjuntos de tradición, formulados oralmente o por escrito, que los amoraítas babilónicos habrían usado como fuente; los amoraítas, pues, no habrían sido los creadores de estos midrasim en el marco de su exégesis misnaica. En los casos concretos hay que contar también con ampliaciones posteriores de TB en base a fuentes palestinas (Abr. Goldberg, en Safrai, *The Literature* I 336, con referencia al Ms Vat 134 y *S'ridei Bavli*). Aquí hay que mencionar también los targumim, que si no en la forma que nos son

[4] Generalmente se trata de una exégesis realizada según los principios ya usuales en el período tannaítico.

[5] Véanse algunos ejemplos en el apartado 1 de este mismo capítulo. Exégesis alegórica de Joel 2,20 en relación con la mala inclinación, en Sukk 52a; interpretación halákica de Lv 23.42s, en Sukk 6b, que por otra parte podría proceder de una exégesis directa de la Misnah; etc. Cfr A. Weiss, SLA 256-9.276-292.

conocidos, seguramente en una forma ya relativamente fijada, estuvieron disponibles para los amoraítas.

4. *Fuentes palestinas del período amoraítico*

Bibliografía:
N. AMINOAH, "Qit'e Talmud mi-Siddur Qadum be-Masseket Roš ha-Šanah", FS E.Z. Mélammed, Ramat Gan 1982, 185-197; Z.M. DOR, *Teachings*; Abr. GOLDBERG, "Palestinian Law in Babylonian Tradition, as Revealed in a Study of *Pereq 'Arvei Pesaḥim*" (h), *Tarbiz* 33 (1963s) 337-348; BACHER, TT 506-523; EPSTEIN, IAL 290-312; MELAMMED, *Introduction* 442-551; J. SCHWARTZ, "Southern Judaea and Babylonia", *JQR* 72 (1981s) 188-197; A. WEISS, SLA 264ss.

Antiguamente se aceptaba de modo general que TB conoció a TJ y lo usó como fuente. Al-Fasi (*Sefer ha-Halakot*, final de Erub: ed. de N. Sacks, Jerusalén 1969, I 198), apoyándose probablemente en Rab Paltoy Gaon (así Ginzberg, *Mabo* 85), rehúsa apoyar una decisión en TJ contra TB, argumentando que los autores de TB ya habían examinado TJ y lo habían desestimado en muchos puntos. Pero un examen más minucioso de TJ y TB muestra que TB no ha usado nuestro TJ (cfr Epstein, IAL 290-2); es preferible contar con la expansión del material palestino: tradiciones aún no del todo conformadas, como también *sugyot* completas, acaso aún no en la forma definitiva en que están en TJ, habrían llegado a Babilonia; esto explicaría los innegables paralelos entre los dos Talmudim, y al mismo tiempo sus diferencias y contradicciones en los nombres de los transmisores, halakah, etc, así como también el hecho de que muchas afirmaciones de los amoraítas babilónicos sólo se encuentren en TJ (lista en Bacher, TT 311-317.477-505) y que dichos de amoraítas palestinos en TB difieran tan notablemente de su reproducción en TJ.

Los principales responsables de la propagación de las tradiciones palestinas en Babilonia fueron los maestros babilónicos que durante un período de tiempo estudiaron en Palestina (por ej., Rab), así como los *naḥote* (cfr *supra*, Parte II, Cap III, 4, d, 4). A tales préstamos de la tradición palestina alude continuamente TB con fórmulas como "en Occidente dicen" (Sot 18b), "cuando N.N. vino" (Sabb 45b) o "N.N. envió" (Git 66a), para declarar así una transmisión oral o epistolar de tradiciones. Algunos rabinos estuvieron especialmente interesados en

tales tradiciones palestinas y se ocuparon de su exégesis y aplicación: así Raba y su discípulo Papa, quienes se dedicaron con intensidad a la discusión de la doctrina de Yojanán (cfr Z.M. Dor).

El influjo palestino va desde la simple aceptación de decisiones halákicas y costumbres (cfr Goldberg) a la transposición de sugyot completas (las cuales naturalmente en Babilonia debían recibir la correspondiente reelaboración).[6] También pequeños Tratados, como por ejemplo el libro de los sueños de Ber 55a-57b, proceden de fuentes palestinas (TJ MS 4,9,55b y LamR a 1,1), aun cuando en Babilonia recibieran la correspondiente reestructuración y ampliación (cfr B. Stemberger, "Der Traum in der rabbinischen Literatur", *Kairos* 18, 1976, 1-42, esp. 8-14).

c) El desarrollo integral de la tradición

No fue Rab Asi en el s. v o cualquier otro redactor final el que elaboró desde el principio el conjunto de TB a partir de diversas fuentes. Más bien hay que contar con un largo proceso de desarrollo y diversas formas primitivas en las que las fuentes ya estuvieron disponibles y fueron usadas en diversa medida. Formulado extremadamente: cada gran maestro del período amoraítico enseñó *su* Talmud, ya sea en forma completa o especializándose en algunos Tratados o temas. Así lo ha señalado Bokser para Semuel; cfr también D. Rosenthal, "Pirqa de 'Abbaye (TB Rosh Ha'Shana II)" (h), *Tarbiz* 46 (1976s, 97-109, quien atribuye la gemará de RH 2, con excepción de unas pocas glosas, a Abbaye y su escuela en Pumbedita; también colecciones de dichos de algunos maestros fueron fuentes de TB: por ej., en BQ 11ab, siete veces habla Ulla en nombre de R. Elazar (cfr A. Weiss, SLA 221-5).

Las diversas fuentes de la gemará babilónica (cfr Albeck, *Mabo* 557-575; ulterior bibliografía, en Goodblatt 289-293) que están en la base de TB se dejan ver sobre todo por las perícopas paralelas. Cuando diversos pasajes han sido transmitidos en forma (casi) idéntica, es lícito pensar en una decisión redaccional. Pero a veces las versiones paralelas difieren entre sí fuertemente o atribuyen la misma sentencia a distintos

---

[6] Cfr Dor *passim*; Bacher, TT; Epstein, IAL; Melammed, *Introduction*.

maestros o sentencias contradictorias al mismo maestro. Estas sugyot están señalando una diversidad de fuentes, como esos pasajes donde primero se acepta la sentencia de un Rabbí para después inmediatamente rechazarla o citan de una gemará que no corresponde a nuestro TB (frecuentemente con la fórmula *wehawenan ba:* cfr De Vries, *Meḥqarim* 200-214). Otra señal de la diversidad de fuentes es la fórmula introductoria *'ikka de-'amri* ("algunos dicen"), con la cual se repite lo ya dicho pero con ligeras variantes (igualmente con *lišana 'aḥarina*); también las listas de rabinos sin orden cronológico en una misma perícopa: cuando junto al orden cronológico usual que se sigue en una perícopa aparecen maestros posteriores y después vuelven a aparecer los más antiguos, ello puede interpretarse como añadidura posterior de una perícopa procedente de diversa fuente (Albeck, *Mabo* 573s; contrariamente, A. Weiss, *Meḥqarim* 160-212).

En el estado actual de nuestros conocimientos es imposible reconstruir las diversas fuentes que subyacen a la redacción final de TB –si es que alguna vez ello pudiera ser posible. Es absolutamente cuestionable si una tal redacción final en sentido estricto se ha dado realmente; antes bien, podría plantearse si no nos las habremos con un crecimiento orgánico de los materiales tradicionales babilónicos..., hasta que cesa en un determinado momento por determinados motivos (cambio de intereses). Esto se correspondería con ISG 66, según la cual el Talmud fue ampliándose de generación en generación. A. Weiss (*The Bab. Talmud as a Literary Unit,* 256) piensa en el nacimiento de varios Talmudin locales que formarían estratos sucesivos. También hay que presuponer una evolución propia para algunos Tratados, de los que unos serían más antiguos, otros más recientes (así J.N. Epstein; véanse también las investigaciones de Aminoah y otros sobre tales Tratados particulares).

En la cuestión de la historia literaria de TB pueden ser muy útiles las investigaciones de la crítica formal (análisis de las formas). Ciertamente la crítica de las formas de TB está aún en sus inicios y aún no ha llegado a trazar una "historia de las formas"; pero al menos existen ya una serie de investigaciones sobre elementos básicos de TB, especialmente a cargo de A. Weiss. Ya antes J. Kaplan había distinguido entre formas breves y largas de TB, que él llamaba *gemara* y *talmud* y que según su opinión se sucederían también cronológicamente. De modo similar Weiss distingue (junto a otras formas cuales colecciones, midrasim y tratados) entre *memra* y *sugya.*

Memrá es "una breve sentencia amoraítica con un pensamiento bien definido sin ninguna discusión" (SLA 1); puede estar escrita en hebreo o arameo, ser anónimo o estar atribuido a un amoraíta, ser autónomo o ser un comentario a la Biblia, la Misnah o una baraita. La datación de cada *memrá* se decide en cada caso particular.

Sugya se deriva del arameo *segi*, "ir", de donde el sentido de "marcha" –cfr halakah–, exactamente "la marcha de la discusión", de la decisión en una controversia. Designa, pues, una unidad básica, acabada o cerrada, de la discusión talmúdica, que puede estar construida sobre una o diversas *memrá*, que puede discutir una misnah o ser independiente de la misnah. La *sugya* se da también en Palestina, pero es en Babilonia donde experimenta un especial desarrollo y consigue su configuración.

Las *sugyot* como piezas básicas de TB escapan a un juicio general. Unas son breves y estructuradas muy simplemente; otras, complicadas y largas; a veces usan otras *sugyot* o parte de ellas, que incorporan a sí. Aunque cerradas y completas en sí mismas, las *sugyot* pueden presuponer el conocimiento de otras *sugyot* y de su lógica; lo cual da ocasión para una datación y para advertir su crecimiento. En todo caso se ha de evitar un juicio precipitado, como por ejemplo la datación globalmente temprana del material anónimo (Albeck, *Mabo* 577; cfr G.G. Porton, en Neusner, ed., *Formation* 131); criterios como los elaborados por S. Friedman (6th WCJS III 390) van aún más lejos. El hecho de que las sugyot de los "Tratados extraordinarios" sean comparativamente rudimentarias (De Vries, *Meḥqarim* 194), no deja de ser un argumento en favor de la datación temprana de estos Tratados.

Algunas *sugyot* son ciertamente muy antiguas, surgidas ya en el s. III, y han ejercido su influencia en otras. La *sugyot* posteriores usarán en parte las antiguas, juntamente con otras fuentes como midrasim, colecciones de dichos, etc. Probablemente ya desde el principio fueron ordenadas o recopiladas siguiendo a la Misnah, lo que llevaría a formar *corpora* cada vez más extensos que a su vez se combinarían con otras colecciones. Ch. Albeck supone que los últimos redactores no hicieron otra cosa que yuxtaponer sin cambio alguno los bloques de material; en su favor están las discrepancias, contradicciones y repeticiones entre algunas partes de TB. Hemos de decir que TB no ha tenido ciertamente una redacción en sentido moderno; pero la representación de una

redacción de TB en el sentido de una simple recopilación y yuxtaposición de material es sin duda una simplificación inadmisible.

Bibliografía sobre la *sugya*:
Ch. ALBECK, *Mabo* 576-601 (cfr G.G. Porton, en J. Neusner, ed., *Formation* 127-133); S. ATLAS, "Le-Hitpaḥut ha-sugya we-ha-halakah", *HUCA* 17 (1942s) sección hebrea 1-12; "Le-toldot ha-sugya", *HUCA* 24 (1952s), sección hebrea 1-21; J.A. EPHRATI, "Contributions of Succeeding Generations to a Sugya in Bava Metzia" (h), *Bar Ilan* 6 (1968) 75-100; Y. ETZCHAYIM, *Contradictory Passages (sugyot muchlafot) in the Tractate Nezikin (Bava Kama, Bava Mezia and Bava Batra) itself and between it and the Rest of the Babylonian Talmud* (h), Tesis Doctoral, Bar Ilan 1976; M.S. FELDBLUM, "The Impact of the 'Anonimous Sugyah' on Halakhic Concepts", *PAAJR* 37 (1969) 19-28; S. FRIEDMAN, "Some Structural Patterns of Talmudic Sugiot" (h), 6th WCJS, Jerusalén 1977, III 389-402; "A Critical Study of Yevamot X with a Methodological Introduction" (h), *Texts and Studies. Analecta Judaica I*, ed. H.Z. Dimitrovsky, Nueva York 1977, 275-441; "Form Criticism of the Sugya in the Study of the Babylonian Talmud" (h), 7th WCJS (1981) III 251-5; Abr. GOLDBERG, "The Sources and Development of the Sugya in the Babylonian Talmud" (h), *Tarbiz* 32 (1962s) 143-152; "Le-Hitpaḥut ha-sugya ba-Talmud ha-Babli", FS Ch. Albeck, Jerusalén 1963, 101-113; L. JACOBS, "The Talmudic Sugya as a Literary Unit. An Analysis of Baba Kamma 2a-3b", *JJS* 25 (1974) 398-418; *The Talmudic Argument. A Study in Talmudic Reasoning and Methodology*, Cambridge 1984; B. DE VRIES, *Meḥqarim* 181-199.239-258; D.C. KRAEMER, "The Origins of the Sugya as a Literary Unit", 9th WCJS, Jerusalén 1986, 23-30; A. WEISS, *The Talmud in its Development*; SLA; *Meḥqarim*. Sobre Weiss, cfr S. KANTER y D. GOODBLATT, en J. Neusner (ed.), *Formation* 87-94 y 95-103; M.S. FELDBLUM, "Prof. Abraham Weiss: His Approach and Contribution to Talmudic Scholarship", FS A. Weiss, Nueva York 1964, 7-80, especialmente 13-36.

d) CONTRIBUCIÓN DE LOS SABORAÍTAS

Bibliografía:
T.R. BARD, en J. Neusner (ed.), *Formation* 61-74; A. COHEN, "On the Phrase *La shmia li klumar la sbira* in the Babylonian Talmud" (h), *Tarbiz* 53 (1983s) 467-472; J.E. EPHRATI, *The Sevoraic Period*; Y. ETZ-HAIM, "Saboraic Material as a Factor in the Development of Non-Identical Parallel Sugiot" (h), *Michtam le-David*, SG D. Ochs, Ramat Gan 1978, 137-152; I. FRANCUS, "Additions and Parallels in T.B. Bava Qamma VII" (h), *Bar-Ilan* 12 (1974) 43-63; S. FRIEDMAN, "Glosses and Additions in TB Bava Qamma VIII" (h), *Tarbiz* 40 (1970s) 418-443; y sus dos artículos ya citados sobre la sugya; D. GOODBLATT, 294s.314-8; R. KALMIN, "The Post-Rav Ashi Amoraim: Transition or Continuity? A Study in the Redaction of the Talmud", *AJSR* 11 (1986) 157-187; H. KLEIN, "Gemara and Sebara, *JQR* 38 (1947s) 67-91, "Gemara Quotations in Sebara", *JQR* 43 (1952s) 341-363; "Some Methods of Sebara", *JQR* 50 (1959s)

124-146: B.M. LEWIN, *Rabbanan Saborae we-Talmudam*, Jerusalén 1937: E.Z. MELAMMED, *Introduction* 473-8; E.L. SEGAL, "The Use of the Formula *ki ha de* in the Citation of Cases in the Babylonian Talmud", *HUCA* 50 (1979) 199-218; J.S. SPIEGEL, *Later (Saboraic) Additions in the Babylonian Talmud* (h), Tesis Doctoral, Tel Aviv 1975; "Comments and Late Additions in the Babylonian Talmud" (h), en M.A. Friedman, A. Tal, G. Brin (ed.), *Studies in Talmudic Literature*, Tel Aviv 1983, 91-112; A. WEISS, *The Literary Activities of the Saboraim* (h), Jerusalén 1953.

El nombre de *saboraim* ("saboraítas") deriva de *sabar*, "reflexionar", "examinar", "sacar conclusiones". Los maestros así llamados suceden a los amoraítas. Pero no se sabe mucho de su pequeña historia y sobre todo de su trabajo. Serira Gaon considera período saboraíta el espacio que va desde el 500 al 589, mientras que Abraham ibn Daud lo extiende un siglo más hasta el 689. En la investigación se ha impuesto la indicación de Sèrira, e incluso –apoyándose en malos textos de ISG (y STA)– se ha limitado aún más este período, hasta la mitad del s. VI, a saber, el tiempo de una generación: "Los saboraítas propiamente dichos pertenecen a una sola generación" (H. Graetz, *Geschichte der Juden*, V, Leipzig 1909[4], 398; cfr también I.H. Weiss, *Dor* IV 3s).

Consecuentemente la obra de los saboraítas ha ido subestimándose, bajo el convencimiento también de que Rab Asi y Rabina representan el final de la *hora'a* y que en torno al 500 el Talmud fue "sellado". En las representaciones tradicionales a los saboraítas competen sólo los retoques finales literarios: incorporación de glosas aclaratorias, indicaciones sobre cuáles de los dichos amoraíticos citados siguen la halakah, añadidura de textos bíblicos de carácter probatorio o de paralelos más completos donde antes sólo había una sobria alusión, escritura de títulos, recursos mnemotécnicos, etc. Incluso J.N. Epstein limita su actividad: su trabajo consistió en "la ordenación externa (de TB), generalmente sin cambiar nada..., fuera de la incorporación de glosas y fórmulas de unión entre *memrot* y *sugyot*, que, por otra parte, sí alteran la *sugya* y su forma original. Ellos trasladaron las *sugyot* de un sitio a otro, complementaron una con otra y se ocuparon de establecer una comparación entre ellas" (IAL 12).

Pero últimamente se ha dado un vuelco en el juicio sobre los saboraítas. Ahora comienza a imponerse el período largo del *Sefer ha-Qabbalah* de Ibn Daud (argumentación, en Ephrati 74-81) y se reconoce cada vez más la importante participación de los saboraítas en TB. Especialmente J. Kaplan y A. Weiss han mostrado que no se

puede hablar de "haberse sellado" el TB en el 500. Los saboraítas –"por cuyo mérito los cielos se extienden y la tierra se consolida" (STA 9)– no se han limitado a dar unos meros retoques cosméticos al TB, sino que le han añadido numerosas *sugyot*. A ello apunta ya el hecho de que los gaones (ISG 71) frecuentemente citan TB en una versión donde aún no aparecen los añadidos de los saboraítas; en la misma dirección apunta la tradición manuscrita de TB, donde suelen faltar fragmentos de los saboraítas o se encuentran en gran fluctuación. En este punto también la información de los autores medievales es de gran ayuda.

Ya N. Brüll había observado que algunos Tratados comienzan con *sugyot* saboraítas. A. Weiss mostró que tal es el caso de casi todos los Tratados y de muchos capítulos dentro de cada Tratado: estas *sugyot* o son obra de los saboraítas –con las que hacen una introducción al Tratado o capítulo– o han sido compuestas por ellos usando sus fuentes amoraíticas. Las investigaciones en detalle realizadas por S. Friedman y I. Francus han demostrado la exactitud de la teoría de Weiss. Especialmente numerosos son los añadidos de los saboraítas en BM, pero también en BQ y BB (con lo que también aquí Neziqin aparece como un Tratado compacto; cfr Friedman, *Glosses*); en ninguna parte faltan del todo tales añadidos.

Por lo que se refiere a los textos anónimos del TB, D. Halivni (*Sources* II, Introducción) ha expuesto su hipótesis de que sean recientes, en todo caso posteriores a Rabina y Asi, concluyendo: con este presupuesto "debemos considerar la *gemara* como una obra compuesta a base de dos libros, uno de amoraítas y otro de tradiciones anónimas" (7s). También J. Spiegel considera que el anonimato es el denominador común de los añadidos saboraítas (*Additions* 250). ¿Podría ser éste el sentido de la expresión de ISG 97: *'istetem talmudà*, "el Talmud se convirtió en obra anónima", como propone traducir Goodblatt 309? De aquí aún no se pueden sacar conclusiones generales, pero este planteamiento debe ser considerado e investigado en detalle. En todo caso ya queda claro que la participación de los saboraítas en TB es tan importante que J. Kaplan (*Redaction* 312) ha podido señalar a los saboraítas como a los auténticos redactores de TB.

e) COMPLEMENTOS GAÓNICOS

"La afirmación de que el Talmud se concluyó al final del s. v no se sostiene. El Talmud dejó de continuarse desde la mitad del s. VIII, cuando ya otras corrientes literarias autónomas buscaban abrirse paso (como prueban las *halakot pesukot* y *gedolot*) y cuando la orientación talmúdica fue quebrantada por el caraísmo" (L. Löw, *Gesammelte Schriften* V, Szegedin 1900, reimpr. Hildesheim 1979, 67).

Este juicio es básicamente correcto; pues incluso después que los Tratados talmúdicos recibieran su configuración definitiva en lo esencial, no se dudó en añadir ulteriores aclaraciones al texto de TB en el período que va de los saboraítas a los gaones (cuyos períodos respectivos tampoco se pueden distinguir netamente). En mitad del s. VIII TB se considera ya una obra concluida. Ciertamente aún se producen añadidos en el texto, especialmente por Yehuday Gaon (muerto cc 761), pero mediante el recurso de glosas marginales (Assaf, *Geonim* 135s). Muchos de estos añadidos están señalados en los Mss como *peruš* o faltan o son identificados por los autores medievales como glosas gaónicas.[7] En este punto el *Sefer ha-'Iṭṭur* de Isaac ben Abba Mari de Marsella (s. XII) reviste una especial importancia; así, algunos pasajes atribuidos a Yehuday[8] se remontan en realidad a gaones anteriores y saboraítas (Assaf, *Geonim* 136). Añadidos más tardíos como los de Raši entraron en el texto a modo de glosas marginales; de forma general puede decirse que el Talmud fue reeditado en la edad media de acuerdo a las explicaciones y correcciones de Raši (cfr J.A. Ephrati, *Bar-Ilan* 6, 1976, 75-100). Y hasta el pasado más reciente han entrado tantas conjeturas en el texto que D. Goodblatt (264) puede decir que "TB consiguió su estado actual sólo el siglo pasado". Mas todo esto es ya cuestión de la historia textual de TB; la historia redaccional de TB se cerró definitivamente a comienzos del s. VIII.

---

[7] Más glosas a TB procedentes de la época de Yehuday o posteriormente han sido identificadas por D. Rosenthal, *"Lisna de-Kalla"* (h), *Tarbiz* 52 (1982s) 273-308.

[8] Cfr Brüll 73ss; Melammed, *Introduction* 472.

4. Texto

Como muestra su historia redaccional, TB no fue redactado por un editor determinado o círculo de editores en una precisa fecha: de forma que nunca podemos suponer un texto único y universalmente reconocido. Tampoco es posible establecer una frontera tajante entre la historia de la redacción y la historia del texto: al mismo tiempo la presencia de las dos academias gaónicas impidió la unificación del texto; también las respuestas gaónicas advierten de variantes textuales; y en la ulterior transmisión textual por los diversos centros del saber judío tales variantes se multiplicarían naturalmente.

La tarea de la crítica textual no puede ser recuperar un *Urtext*, sino reconstruir el texto o textos de la época en que TB se consideró obra acabada, a saber, el texto del s. VIII. Ello será posible sólo tras los correspondientes trabajos de historia del texto y de ordenación de los diversos Mss (y citas) por familias, como ya exigió A. Marx (*JQR* 1, 1910s, 279-285) protestando contra el texto híbrido de Berakot propuesto por N. Pereferkowitsch (San Petersburgo 1909). Por lo que se refiere al uso de los paralelos rabínicos –por ej., midrasim– en la crítica textual ha de observarse la mayor prudencia, pues no deben confundirse las diversas formulaciones de una tradición con variantes textuales.

Una tarea importante de la crítica textual es llenar las lagunas de la censura. S. Lieberman (Shkiin, Jerusalén 1970²) sospecha que muy tempranamente debió funcionar una censura intrajudía para borrar textos mágicos y teosóficos que pudieran dar fácil ocasión a la crítica de los caraítas. Con tal censura interna hay que contar incluso posteriormente. Pero desde 1263 (Disputa de Barcelona) la censura cristiana ocupa el primer plano y con la invención de la imprenta alcanza su máxima eficacia: en la edición de TB de Basilea 1578/9 el Tratado AZ fue totalmente suprimido. Los mismos impresores judíos suprimían ellos preventivamente determinados pasajes para evitar enfrentamientos con la censura; así Gerschom con respecto a la edición de Soncino: mientras que los pasajes en blanco en los ejemplares de los Tratados impresos en Soncino se justifican por las lagunas correspondientes en los Mss (españoles) usados como base, las frecuentes omisiones en los Tratados impresos en Pesaro se deben al mismo Gerschom, quien había de prestar especial atención a la relación de dependencia del duque

respecto al Papa. Se encuentran pasajes en blanco en AZ de Pesaro, en la primera edición de Sulzbach del Tratado Sanhedrín y en numerosas ediciones posteriores. La censura rusa prohibió en 1835 (la primera vez para la edición de Vilna) que de los textos censurados quedara testimonio por los espacios en blanco.

Parte de los textos censurados en TB y en sus comentarios han aparecido en pequeñas colecciones anónimas. Además de estas colecciones impresas aparecieron aún otras no en forma de libro sino como hojas sueltas escritas por una cara, como las que imprimieron Simeón e Isaac Schammasch en Amsterdam 1708 y que pueden verse pegadas en la edición de Frankfurt/Oder.

Cfr A. BERLINER, *Censur und Confiscation hebräischer Bücher im Kirchenstaate*, Frankfurt 1891; M. CARMILLY-WEINBERGER, *Censorship and Freedom of Expression in Jewish History*, Nueva York 1977; W. POPPER, *The Censorship of Hebrew Books*, Nueva York 1899, reimpr. 1969; I. SONNE, *Expurgation of Hebrew Books*, Nueva York 1943, reimpr. en Ch. BERLIN (ed.), *Hebrew Printing and Bibliography*, Nueva York 1976, 199-241.

a) MANUSCRITOS

La primera mención de un manuscrito completo de TB se encuentra en el s. x: Semuel ha-Nagid escribe[9] que Natronay bar Jakinay –que en el 773 fue expulsado de Babilonia– puso por escrito de memoria el TB para los judíos españoles (texto, en B.M. Lewin, *Otzar ha-Gaonim* I, Haifa 1928, 20). Según una carta escrita el 953 en Babilonia y dirigida a España,[10] Gaon Paltoy (842-858) hizo preparar un Ms de TB con comentario para los judíos españoles. Por esto mismo A. Marx (*JQR* 18, 1906, 770) entiende que la noticia sobre Natronay es más que dudosa. Pero S. Abramson (*Tractate 'Abodah Zarah,* Nueva York 1957, XIII, nota 1) juzga las dos informaciones compatibles. Maimónides afirma haber usado un fragmento de gemará de unos 500 años de antigüedad (*Mišne Tora,* vol XVI, Jerusalén 1965, 201). Najmánides menciona los ejemplares talmúdicos correctos procedentes de la escuela

[9] Citado en el *Sefer ha-'Ittim* de Yehudah de Barcelona.
[10] Texto de la Geniza publicado en *JQR* 18 (1906) 401.

de R. Jusiel (final del s. x; cfr *Milḥamot Adonay* BQ 85b; el texto se conserva en las diferentes ediciones de Al-Fasí, por ej., Romm Vilna 1922). Pero de tales Mss antiguos apenas ha quedado nada. La gran amplitud de TB ya era un impedimento para una mejor difusión y conservación; además se dieron las quemas de textos talmúdicos ordenadas por la Iglesia en las que se perdieron cantidad de Mss (en la de París de 1242 se quemaron 24 carromatos llenos de Mss hebreos). Una amplia lista de Mss de TB ofrece M. Krupp, en Safrai, *The Literature* I 346-366.

Ms de Munich, Cod. Hebr. 95 de la Biblioteca Estatal de Munich. Es el único Ms completo de TB (aunque en realidad le faltan 18 hojas: Pes 119a-121b; 58a-67b; Ket 84a-87a; Men 76b-77b de las ediciones usuales). Consta de 570 hojas en escritura askenazi. Vio la luz en París en 1343. Con numerosas glosas marginales de variantes y comentarios breves. Edición facsímil a cargo de H.L. Strack, Leiden 1912 (con 43 pp de introducción en la que se reproducen de otros Mss los fragmentos que faltan); Jerusalén 1971, en 3 vols. Descripción, en N. Sacks, *Mischna Zera'im* I, Jerusalén 1972, 69s.

Ms de Leningrado-Firkovitch. De 177 pp, con escritura oriental, muy mal conservado. Comprende Ket y Git. Según Firkovitch está datado en 1112, pero ya R. Rabbinovicz no pudo leer el pasaje en cuestión (cfr *Diqduqe Soferim*, Megilla, Introducción).

Ms de Oxford, Bodleian Library 2673. Contiene Ker hasta la mitad. Es el Ms de TB más antiguo que se puede datar con seguridad: 1123. Publicado en S. Schechter-S. Singer, *Talmudical Fragments in the Bodleian Library*, Cambridge 1896, reimpr. Jerusalén 1971.

Ms de Florencia, Biblioteca Nacional III 7-9. El volumen con Bek, Tem, Ker, Tam, Mei y Qin fue acabado en 1177 (en el mismo volumen, Ber es de otra mano). De la misma mano, o en cualquier caso del mismo tiempo, son los otros dos volúmenes: BQ, BM, BB, Sanh y Sebu. Los tres Mss contienen en total 1/3 de TB. Edición facsímil: *Codex Florence (National Library III 7-9), Introduction by D. Rosenthal*, 3 vols, Jerusalén 1972.

Ms de Hamburgo 165. Contiene los tres *Babot*, escrito en Gerona en 1184. Edición facsímil por L. Goldschmidt, Berlín 1914, reimpr. Jerusalén 1969 (con nuevo facsímil). Hay que mencionar también el Tratado Hull en Ms 169: *Babylonian Talmud. Tractate Hulin. Codex Hamburg 169*, Jerusalén 1972.

Vaticano. De los Mss del Talmud de la Biblioteca Vaticana, antes pertenecientes a la Palatina de Heidelberg,[11] se han publicado hasta el presente los siguientes: *Manuscripts of the Babylonian Talmud from the Collection of the Vatican Library. Series A,* 3 vols, Jerusalén 1972 [I: Vat. Ebr. 109 (Erub, Bes). 108 (Sabb, MQ); II: Vat. Ebr. 134 (Yom, RH, Taa, Sukk, Bes, Meg, Hag, MQ); III: Vat. Ebr. 130 (Git, Ket); 110 (Sot, Ned, Naz)]; *Series B,* 3 vols, Jerusalén 1974 [IV: Vat. Ebr. 118 (Zeb, Men); V: Vat. Ebr. 119 (Zeb, Tem, Arak, Bek, Mei, Ker); 114 (Yeb, BM); VI: Vat. Ebr. 111 (Yeb, Qid, Nid)].

Nueva York: JThS n.° 44830. Terminado en Úbeda (España) en 1290. Contiene el Tratado AZ. Edición facsímil: *Tractate 'Abodah Zarah of the Babylonian Talmud* (Ms del Jew. Theol. Sem. of America con introducción y notas de S. Abramson), Nueva York 1957.

Gotinga. Univ. Bibl. Cod. Hebr. 3. De 110 hojas, de comienzos del s. XIII, contiene parte de Taa, así como Hag, Bes, Meg y MQ hasta 10a.

Karlsruhe. Badische Hof- und Landesbibl., Reuchlin 2: Sanhedrín, antes en posesión de Reuchlin.

Londres. Brit. Museum, Harley 5508: Contiene RH, Yom, Hag, Bes, Meg, Suk, MQ, Taa. De 236 hojas, probablemente del s. XII; Add. 25717: Bek (parcialmente), Arak, Ker. De 102 hojas, del s. XIV.

Nueva York. Columbia University. Un Ms llevado por E. Deinhard desde el Yemen a Nueva York, escrito en 1546-8, contiene en dos vols: Bes, Pes, Meg, MQ, Zeb. *The Yemenite MS of Megilla,* editor J.M. Price, Toronto 1916; *The Yemenite MS of Mo'ed Qaton* (sin fecha y lugar), editor J.M. Price, reimpr. Jerusalén 1970; E.L. Segall, "The Textual Traditions of Ms. Columbia University to TB Megillah" (h), *Tarbiz* 53 (1983s) 41-69.

b) Fragmentos de la Geniza

En la Geniza de El Cairo existen numerosos y extensos fragmentos de TB que sólo en parte han sido publicados. Algunos fragmentos

---

[11] Cfr Catálogo de Assem, Roma 1756, según el cual 31 códices contienen 57 Tratados del Talmud y varios "Tratados Menores". Una lista de los Mss: The Institute of Hebrew Manuscripts, *List of Photocopies in the Institute. Part III: Hebrew Manuscripts in the Vatican,* by N. Allony-D.S. Loewinger, Jerusalén 1968.

pueden remontarse al s. IX, pero a falta de una investigación sistemática sobre la paleografía de estos textos no puede obtenerse una datación bien fundamentada. Al mismo tiempo habría que integrar la clasificación de variantes de los diferentes fragmentos en la historia del texto.

W.H. LOWE editó en 1879 un fragmento de Pes (4 hojas): *The Fragment of Talmud Babli Pesachim of the Ninth or Tenth Century, in the University Library, Cambridge*, Cambridge 1879; N. ALLONI, *Geniza Fragments*, contiene 7 fragmentos de TB; S. FRIEDMAN, "A Talmud Fragment of the Gaonic Type" (h), *Tarbiz* 51 (1981s) 37-48 (BM 21b-22b); Y. HASIDAH, "Me-Ginze Jehuda. Daf Gemara Ketab-Jad", Sinai 73 (1973) 224-9 (Ber 27ab: s. XIV); A.I. KATSH, *Ginze Talmud Babli*, Jerusalén 1975 (178 fragmentos de la Biblioteca Saltykov-Schedrin de Leningrado desde Ber a Yeb); *Ginze Talmud Babli II*, Jerusalén 1979 (90 fragmentos desde Ket a Nid); el mismo KATSH colaciona 32 ejemplos de este volumen con otros Mss en *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University*, Filadelfia 1979, 219-235; "Unpublished Geniza Talmudic Fragments from the Antonin Collection", *JQR* 58 (1967s) 297-309; "Unpublished Geniza Talmudic Fragments of Tractate Shabbath in the Antonin Collection in the U.S.S.R.", *JQR* 63 (1972s) 39-47; *"Massekhet Berakhot min ha-Geniza"*, FS Z. Shazar, Jerusalén 1973, 549-596 y 16 pp de facsímil; "Unpublished Geniza Talmudic Fragments", *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5 (1973) 213-223 (= FS T.H. Gaster); "Unpublished Geniza Talmudic Fragments of the Tractates Baba Mezia, Baba Bathra and Sanhedrin in the Antonin Collection in Leningrad Library in the USSR", *JQR* 66 (1975s) 129-142; "Unpublished Geniza Fragments of the Tractate Shabbat in the Dropsie University Collection", *JQR* 69 (1978s) 16-26; "Unpublished Talmudic Genizah Fragments in the Antonin Collection of the Saltykov-Schedrin Library in Leningrad", *JQR* 69 (1978s) 193-207; S. MORAG, "On the Vocalization of the Babylonian Talmud in the Geonic Period", h. 4th WCJS, Jerusalén 1968 II 223-5); *The Vocalised Talmudic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, vol 1, Cambridge 1988. Y. SUSSMANN, "Talmud Fragments in the Cairo Geniza" (h), en M.A. Friedman (ed.), *Cairo Geniza Studies*, Tel Aviv 1980, 21-31; detallada descripción de los fragmentos de la Geniza se encuentra también en la edición de TB del Institute for the Complete Israeli Talmud (cfr *infra*).

Sobre Mss en general cfr. E.N. ADLER, "Talmud Manuscripts and Editions", FS J.H. Hertz, 1942, 15-17; E. SEGAL, *The Textual Traditions of Tractate Megillah in the Babylonian Talmud* (h), Tesis Doctoral, Jerusalén 1981; I.M. TRAUBE, *Studies in Texts and Manuscripts of Tractate Kiddushin* (h), Tesis Doctoral, JThS Nueva York 1975.

La ausencia de buenos Mss antiguos de TB hace imprescindible la colación de las citas talmúdicas en los gaones y en la edad media con las variantes de los Mss. R. RABBINOVICZ ha sido pionero en este trabajo: *Diqduqe Soferim. Variae Lectiones in Mischnan et in Talmud Babylonicum*, 15 vols, Munich 1868-1886! vol 16, Przemysl 1897;

reimpr. en 12 vols, Nueva York 1960. La obra abarca los Órdenes Zera'im, Mo'ed, Neziqin (sin Abot); de Qodašim sólo Zeb, Men, Hull. Material complementario se encuentra en: M.S. FELDBLUM, *Dikduke Sopherim. Tractate Gittin*, Nueva York 1966; H. MALTER, *The Treatise Ta'anit of the Babylonian Talmud*, Nueva York 1930, reimpr. Jerusalén 1973. Con el nombre de *Diqduqe Soferim ha-Shalem* se conoce la edición completa de TB comenzada por el Complete Israeli Talmud Institute (cfr *infra*). Una recopilación de textos gaónicos ha sido hecha por B.M. LEWIN, *Otzar ha-Gaonim*, 13 vols, Haifa y Jerusalén 1928-1943; *Otsar ha-Geonim le-Massekhet Sanhedrin*, H.Z. TAUBES (ed.), Jerusalén 1966.

c) EDICIONES IMPRESAS

R. Rabbinovicz ha presentado una historia de la edición de TB (*Ma'amar 'al hadpasat ha-Talmud*, Munich 1866 en el primer volumen de *Diqduqe Soferim*, y por separado en 1877; reeditada y puesta al día por A.M. Haberman, Jerusalén 1952.

Alrededor del 1480 la familia Alqabets editó algunos Tratados de una recensión española; descendientes de la familia continuarían posteriormente el trabajo en Salónica. Cfr sobre ellos H.Z. Dimitrovsky, *S'ridei Bavli: Spanish Incunabula Fragments of the Babylonian Talmud*, 2 vols, Nueva York 1979. También en Marruecos (Fez) fueron impresos algunos Tratados entre 1516 y 1521, pero sólo Erub, de 1521, nos ha llegado completo. Yehosúa Selomo y su sobrino Gerschom de Soncino imprimieron 25 Tratados en Soncino, Barco y Pesaro desde 1484 a 1519.[12]

Un no judío de Venecia, Daniel Bomberg, editó las primeras ediciones completas de TB, la primera en 1520-23 (reimpr. Jerusalén 1986), la segunda en 1531. Su primera edición fijó hasta el presente la forma externa de las ediciones de TB: cada Tratado comienza en la hoja 2 puesto que la 1 lleva el título; anverso y reverso de la hoja se

[12] E.N. Adler, "Talmud Printing before Bomberg", FS D. Simonsen, Copenhage 1923, 81-4; A.M. Haberman, *Ha-Madpisim Bene Soncino*, Viena 1933; M. Marx, "Gershom (Hieronymus) Soncino's Wanderyears in Italy, 1498-1527. Exemplar Judaicae Vitae", *HUCA* 11 (1936) 427-500.

numeran como *a* y *b* respectivamente. La distribución de la página se mantiene igual en todas las ediciones, así como la inclusión del comentario de Raši en el margen interior de la página, y las tosafot en el margen exterior (cfr A.M. Haberman, *The Printer Daniel Bomberg and the List of Books Published by his Press*. h. Safed-Tel Aviv 1978).

Ediciones posteriores de diversas comunidades judías: M.A. Justiniani, Venecia 1546-51; Basilea 1578-80 (texto muy expurgado por la censura; cfr J. Prijs, *Der Basler Talmuddruck, 1578-1580*, Olten 1960); Cracovia 1602-1605: sigue a la de Basilea supliendo la mayoría de las lagunas provocadas por la censura e incorporando el Tratado ausente AZ, que toma de la edición de Cracovia 1579; Immanuel Benveniste, Amsterdam 1644-8, toma el texto de Lublín 1617-39; Frankfurt am Main 1720-2 (comenzada en Amsterdam en 1714-7, parte que fue reeditada en Frankfurt) toma como base casi todas las ediciones anteriores. La más amplia compilación de comentarios se encuentra en la edición de Romm, Vilna 1880-1886 (cfr A.M. Haberman, *Peraqim be-toldot ha-madpisim ha-ibrim we-injane sefarim, 1476-1896*, Jerusalén 1978).

El *Institute for the Complete Israeli Talmud* comenzó en 1972 la edición de un TB tomando como base la edición de Romm-Vilna y preparando un aparato de variantes de la Geniza, Mss y citas medievales. Hasta ahora han aparecido: *Tractate Ketuboth* (editor, M. Hershler, I Jerusalén 1972; II Jerusalén 1977); *Tractate sotah* (ed., A. Liss, I Jerusalén 1977; II Jerusalén 1979); *Tractate Yebamoth* (ed., A. Liss, I Jerusalén 1983; II Jerusalén 1986); *Tractate Nedarim* (ed., M. Hershler, I Jerusalén 1985). Cfr S.B. Hoenig, "The Latest Critical Editions of Talmudic Texts", *JQR* 64 (1973s) 322-330.

A. Steinsalz ha comenzado a preparar una edición especialmente útil para los no especialistas: texto vocalizado, comentario de Raši, breve comentario en hebreo moderno, traducción hebrea de las partes arameas, variantes textuales, paralelos, etc. Hasta ahora han aparecido: Ber, todo Mo'ed, Yeb, Ket, BM y Sanh (Jerusalén 1967-87).

Tratados sueltos: Taa (ed., H. Malter, Filadelfia 1928, reimpr. 1978; *editio major* 1930, aquí sin la versión inglesa; contrariamente a lo que se hará en los siguientes Tratados, Malter intentará aquí reconstruir un texto ecléctico sobre la base de 24 Mss, lo que fue obviamente criticado; reimpr. 1967 y Jerusalén 1973); Git (ed., M.S. Feldblum, Nueva York 1966); BQ (ed., E.Z. Melammed, Jerusalén 1952); BM (ed.,

M.N. Zobel y H.Z. Dimitrovsky, Tel Aviv-Jerusalén 1960); BB (ed., S. Abramson, Jerusalén 1952); AZ (ed., S. Abramson, Jerusalén 1957).

d) Traducciones

I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud. Translated into English with Notes, Glossary and Indices.* 33 vols, Londres 1935-52, reimpr. en 18 vols Londres 1961; desde 1960 está también apareciendo una edición bilingüe; una nueva versión es la de Neusner, *The Talmud of Babylonia. An American Translation*, Chico/Atlanta 1984ss. L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud.* 12 vols, Berlín 1929-1936 (reimpr. Königstein/T. 1980-1), con volumen de índices editado por R. Edelmann, Kopenhage 1959; edición bilingüe en 9 vols, Berlín 1897-1935. M. Cales-H.J. Weiss (ed.), *El Talmud de Babilonia*, Buenos Aires 1964ss (obra proyectada para 26 vols: texto de la edición de Vilna y versión española; hasta 1979 aparecieron Ber, Yeb, Ned, BQ, BM, BB); E. Zolli, *Il Talmud babilonese*, Bari 1958 (contiene sólo Ber; reimpr. Roma 1968, con el título: *Il Trattatato delle Benedizioni del Talmud Babilonese*, con introducción de S. Cavalletti; reseña crítica en A. Toaff, *La Rassegna Mensile di Israele* 34 (1968) 642-7. Para las versiones antiguas, cfr E. Bischoff, *Kritische, Geschichte der Thalmud-Übersetzungen aller Zeiten und Zungen*. Frankfurt 1899.

e) Concordancias

C.J. y J. Kasovski, *Thesaurus Talmudis. Concordantiae Verborum quae in Talmude Babilonico reperiuntur*, 41 vols, Jerusalén 1954-82 (está anunciado un volumen de índices); B. Kosovsky, *Thesaurus Nominum quae in Talmude Babylonico Reperiuntur*, 5 vols, Jerusalén 1976-1983.

5. Autoridad del Talmud de Babilonia

El TB consiguió su forma (casi) definitiva en el s. viii, cuando las academias babilónicas estaban en pleno apogeo y los abasidas recién

llegados al poder ponían su capital en Bagdad. El judaísmo babilónico se encontró, pues, en el centro político del mundo de entonces. centro también de relativamente fáciles comunicaciones. Esto posibilitó una irradiación espiritual del judaísmo rabínico, que ya se había instalado definitivamente en Babilonia; sobrepasando el círculo de las escuelas talmúdicas consiguió ejercer su influencia en el pueblo más allá de las fronteras del país.

Por la misma época el judaísmo rabínico experimentó un grave riesgo con la irrupción del movimiento caraíta y su rechazo de la tradición oral y del Talmud. Este peligro pudo haber sido la causa de que los rabinos pasaran al ataque. En todo caso ya en el 750 Yehuday Gaon se ocupa de propagar en Palestina la halakah babilónica (cfr *supra* Parte II, Cap III, 6). La campaña de propaganda estaba facilitada por la presencia en Palestina, desde época amoraítica, de comunidades sinagogales babilónicas, así como por la proximidad de la halakah caraíta a la tradición palestina, la que por ello mismo se hacía inevitablemente sospechosa. Aquí interviene Pirqoy ben Baboy, en torno al 800, quien en una carta a la comunidad de Qairowan –situada en el área de influencia de Palestina– polemiza contra la halakah palestinense (texto publicado por B.M. Lewin, "Geniza Fragments: I. Chapiters of ben Baboj", h, *Tarbiz* 2, 1930s, 383-404; cfr J.N. Epstein, *ibid* 411s; S. Spiegel, "Le-Parashat ha-polmos schel Pirqoi Ben Baboi", FS H.A. Wolfson, sección hebrea, Jerusalén 1965, 243-274). En el s. IX el *Sefer ha-Yerušalmi* busca un compromiso entre la halakah palestina y la babilónica; pero la tradición babilónica acabaría triunfando, lo más tarde con la desaparición de la academia de Jerusalén en el s. XI.

Fue decisiva la victoria de TB en Qairowan. Si en el *Sefer ha-Metibot* (s. X) la tradición palestinense aún aparece al mismo rango que la babilónica, en Jananel y Nissim ya está la tradición palestinense en un segundo plano, y para Al-Fasi la preeminencia de TB respecto a TJ es incuestionable. La influencia de Al-Fasi en el consiguiente desarrollo de los estudios talmúdicos en España asegura la definitiva preeminencia de TB, que ya ni siquiera será cuestionada en los círculos askenazis. El Talmud de Babilonia se convierte así simplemente en "el" Talmud: él viene orientando hasta el presente toda la halakah; al menos hasta el s. XVIII TB tiene preeminencia absoluta en las escuelas judaicas, cuando no se convierte en su exclusiva materia de estudio (cfr Ginzberg, *Mabo* 88-110).

6. Comentarios

La exégesis de TB comienza en su interior, pues cada nuevo estrato de TB es al mismo tiempo una interpretación del precedente. En el período gaónico la actividad exegética en torno a TB se concentra en tres tipos de escritos:

a) Introducciones al Talmud

Estas introducciones contienen breves noticias sobre los maestros del Talmud y sobre las reglas para su interpretación, especialmente para la decisión halákica (cfr Assaf, *Geonim* 147-154). En la lista de libros de la Geniza se menciona la introducción árabe de Saadya al Talmud, pero de ella sólo se nos han conservado cinco secciones traducidas al hebreo en el *Klale ha-Talmud* de Betsalel Askenazi (final del s. xvi).[13] Samuel ben Jofni escribió también una introducción al Talmud, de la que parte ha sido hallada en la Geniza: en 148 capítulos trata de los maestros talmúdicos, las fuentes citadas en TB y las reglas para la determinación de la halakah.[14]

b) Responsa

Las *responsa* a las diversas cuestiones planteadas desde todo el mundo judío contienen mucho material de exégesis talmúdica.

Las *responsa* se encuentran recopiladas en B.M. Lewin, *Otzar ha-Gaonim*, 13 vols, Haifa y Jerusalén 1928-43; H.Z. Taubes, *Otsar ha-Geonim le-Massekhet*

---

[13] Publicadas por A. Marx, FS D. Hoffmann, Berlin 1914, sección hebrea 196s.205.210. S. Abramson, "On Darkei ha-Talmud, Attributed to R. Saadya Gaon" (h) *KS* 52 (1976s) 381-2, considera estas citas tomadas de Samuel ben Jofni; cfr del mismo autor, *Injanot be-sifrut ha-Geonim*, Jerusalén 1974, 164-173.

[14] E. Roth, "A Geonic Fragment Concerning the Oral Chain of Tradition" (h), *Tarbiz* 26 (1956s) 410-420; S. Abramson, "R. Samuel b. Hofni's Introduction to the Talmud", *ibid* 421-3 (aquí también información sobre fragmentos publicados anteriormente); *Injanot be-sifrut ha-Geonim*, Jerusalén 1974, 173-6: "Min ha-pereq ha-chamischi schel Mabo ha-Talmud le-Rab Schmuel ben Chofni", *Sinai* 88 (1981) 193-218.

Sanhedrin, Jerusalén 1966; A. Harkavy, *Responsen der Geonim*, Berlín 1887; S. Assaf, *Teschubot ha-Geonim*, 2 vols, Jerusalén 1927-9.
También pertenecen a este campo los compendios halákicos: las *Se'iltot* (S. Mirsky, ed., *Sheeltot de Rab Ahai Gaon*, 5 vols, Jerusalén 1960-77; cfr S. Abramson, *Injanot be-sifrut ha-Geonim*, Jerusalén 1974, 9-23), las *halakot pesuqot* de Yehuday Gaon (S. Sasoon, ed., *Sefer Halakhot Pesuqot. Auctore R. Jehudai Gaon (Saec. VIII)*, Jerusalén 1950; edición facsímil del Codex Sassoon 263 con introducción de S. Abramson, Jerusalén 1971; E. Hildesheimer, "An Analysis of the Structure of Halakhot Pesukot", h, *Michtam le-David*, GS D. Ochs, Ramat-Gan 1978, 153-171; S. Morel, "Meqorotaw schel Sefer Halakhot Pesuqot: Nituach Tsurani", *PAAJR* 49, 1982, sección hebrea 41-95) y las *Halakot Gedolot* de Simón Qayyara (J. Hildesheimer, ed., *Halachot Gedoloth nach dem Texte der Handschrift der Vaticana*, Berlín 1980; E. Hildesheimer, *Sefer Halakhot Gedolot I*, Jerusalén 1971 = edición según el Ms de la Ambrosiana de Milán; S.N. Hoenig, "Halakhot Gedolot: An Early Halakhic Code", *The Jewish Law Annual* 2, 1979, 45-55; edición facsímil del Codex de París 1402 con introducción de S. Abramson, Jerusalén 1971).

c) Comentarios de los Gaones

Tales comentarios son citados parcialmente por los autores medievales (Melammed, *Introducción* 479-486), pero en su mayor parte se han perdido, como el comentario de Paltoy Gaon del que tenemos conocimiento por una carta del 952 a Ḥasday Ibn Saprut. Por citas medievales son conocidos los comentarios de Saadya a Ber y Saab, el de BB 1-3 por una lista de libros de la Geniza, así como numerosos fragmentos que S. Assaf y Melammed han publicado.[15] El comentario a Ber atribuido a Saadya (publicado por S.A. Wertheimer, Jerusalén 1908, según un fragmento de la Geniza) probablemente no es de él sino de un autor posterior quien cita al principio un comentario de Saadya a la Misnah (así Assaf, *Geonim* 143). Hay Gaon redactó comentarios a varios Tratados de TB, conocidos en parte por citas medievales y también fragmentariamente por la Geniza; de él pueden proceder también los textos de la Geniza referentes a Git y Qid,[16] pero no son

[15] J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature I*, Nueva York 1930, reimpr. en 1972 con introducción de G.D. Cohen: pp 568-572 aporta un fragmento del comentario de Serira a BB; en pp 573-607 fragmentos de Hay Gaon a Ber. Cfr J.N. Epstein, "On the Commentary of R. Sherira and R. Hai Gaon to Baba-Bathra" (h) *Tarbiz* 5 (1933s) 45-9.

[16] S. Löwinger, "Geonic Interpretations of the Tractates Gittin and Qiddushin", *HUCA* 23/1 (1950s) 475-498 y 10 pp de facsímil.

propiamente un comentario sino que están concebidos como responsa (así S. Assaf, *KS* 29, 1959s, 64s). Cfr E. Hurwitz, "Fragments of the Geonim Commentary to Tractate Shabbath from Cairo Geniza, and Selections from Commentaries of Rishonim from MSS" (h), *Hadorom* 46 (1977s) 123-227. Para los comentarios gaónicos en general cfr S. Assaf, *Geonim* 135-146.

d) Introducciones medievales al Talmud

Aquí hay que mencionar principalmente la introducción de Semuel ha-Nagid, que se suele imprimir en las ediciones de TB tras Ber: se trata sobre todo de una explicación de términos difíciles; por las citas se deduce que sólo una parte de esta introducción se nos ha conservado. La introducción de Maimónides a su comentario a la Misnah es también en buena medida una introducción al Talmud. Una introducción en árabe escribió Yoseph Ibn Aqnin, discípulo de Maimónides (H. Graetz, ed., "Einleitung in den Talmud von Joseph Ibn-Aknin", FS Z. Frankel, Breslau 1871, reimpr. Jerusalén 1967). Dignos de mención son también Simson de Jinon (comienzos del s. XIV) con su *Sefer Keritut* (editado por S. Sofer, Jerusalén 1965) y Betsalel Askenazi (s. XVI, Egipto), cuyo *Klale ha-Talmud* contiene observaciones metodológicas de los más sobresalientes exegetas del Talmud (editado por A. Marx, FS D. Hoffmann, Berlin 1914, 369-382 y sección hebrea 179-217).

e) Compendios de Halakah

La tradición de estos compendios es proseguida en el medievo por Yisjaq ben Yaaqob Al-Fasí, quien en el *Sefer ha-Halakhot* (editado por N. Sacks, *Hilkhot Rab Alfas*, 2 vols, Jerusalén 1969) une la ley vigente del TB con una breve síntesis del mismo TB. Eliezer ben Yoel ha-Levi (s. XIII, Alemania, en acrónimo "Rabia") en el *Sefer Rabia* hace una síntesis de las decisiones halákicas, historias y *responsa* referidas al Talmud.[17] Otro compendio talmúdico es el de Aser ben Yejiel = *Roš*,

---

[17] V. Aptowitzer (ed.), *Sefer Rabiah*, Berlin 1913, II Jerusalén 1935, complementos 1936; *Introductio ad Sefer Rabiah* (h), Jerusalén 1938; reelaboración de esta edición en 4 vols por S.Y. Cohen y E. Prisman, Jerusalén 1964-5.

de Alemania, muerto en 1327) que se suele imprimir en la mayoría de las ediciones de TB. Hay que mencionar también la *Mišneh Torah* de Maimónides (20 vols. Jerusalén 1957-1965), que abarca toda la halakah ordenándola prácticamente, y la obra *Arba'a Turim* de Yaaqob ben Aser (muerto en torno al 1340). Esta última obra la comenta Yosef Caro (1488-1575) en su *Bet Yosef*, cuya síntesis, el *Šulḥan 'Aruk*, la acabaría en Safed en 1544. El *Šulḥan 'Aruk*, complementado por Mosé Isserles (1520-1572) en el *Mappai ha-Šulḥan*, fue reconocido universalmente como la expresión del derecho vigente en el judaísmo.

f) Comentarios propiamente dichos a TB en el periodo postgaónico

El primer comentario es el de Jananel ben Jusiel de Qairowan (en torno a 990-1050): comenta todo el TB usando mucho TJ; en la edición de TB de Vilna se encuentra el comentario a Mo'ed y Neziqin, a excepción de BB. Cfr S. Assaf, "Me-pirusche Rab Chananel le-Sanhedrin", FS M. Ostrovsky, Jerusalén 1946, 69-84.

Nissim ben Yaaqob de Qairowan (muerto en 1602) tiene un comentario a Ber, Sabb y Erub, impreso en la edición de TB de Vilna. Cfr B.M. Lewin, "Perusch Rabbenu Nissim le-Erubin", FS J. Freimann, Berlín 1937, sección hebrea 72-80 (publica fragmentos de la Geniza). El comentario a Nid lo ha editado E. Hurwitz: "Perusch Rabbenu Chananel le-Massekhet Nidda me-Genizat Qahir", *Hadorom* 51 (1981) 39-109.

A Gersom ben Yehudah (muerto en Mainz en 1028) se atribuyen comentarios a 9 Tratados (se encuentran en el TB de Vilna; la obra de N. Sacks, *Qobets Rischonim le-Massekhet Mo'ed Qatan*, Jerusalén 1966, contiene también el comentario de Gersom); en realidad se trata de notas tomadas por sus alumnos, posteriormente desarrolladas y finalmente redactadas a comienzos del s. XII. Con los discípulos de Gersom estudiaron Natán ben Yejiel (quien en el s. XI en Roma redactaría un léxico talmúdico, el *'Aruk*; editado por A. Kohut, 8 vols, Viena 1878-92, importante para la crítica textual) y Raši.

Raši (= Šelomo Yiṣḥaqi de Troyes, muerto en 1105) escribió un comentario, que llegará a ser clásico, a la mayoría de los Tratados del TB; este comentario se encuentra impreso en casi todas las ediciones de

TB. Pero los comentarios impresos a Taa, Ned, Naz, Hor y MQ no son realmente suyos; los Tratados Pes, BB y Makk fueron terminados por sus discípulos. E.F. Kupfer Publicó un Ms español con un comentario a MQ que considera ser el auténtico comentario de Raši (Jerusalén 1961); aunque según J. Florsheim ("Rashi's Commentary on Mo'ed Katan", h, *Tarbiz* 51, 1981s, 421-444) el Ms combinaría citas del comentario de Raši con numerosos añadidos de otros comentaristas y del mismo compilador. Cfr J. Fraenkel, *Rashi's Methodology in his Exegesis of the Babylonian Talmud* (h), Jerusalén 1975; A. Aptowitzer, "Le-Toldot perusche Raschi la-Talmud", FS B. Heller, Budapestt 1941, 3-17; J. Malchi, *Rashi's Commentary to Tractate Berachot: a Comparison of the Standard Version with Other Versions*, Tesis Doctoral, Bar Ilan 1983 (h); H. Merhavia, "Regarding the Rashi Commentary to *Ḥeleq* (Talmud Bavli, Sanhedrin, Cap XI)" (h), *Tarbiz* 33 (1963s) 259-286 (contra J.N. Epstein, mantiene que este comentario es auténtico, aunque con numerosas glosas introducidas; así también J. Fraenkel, *Rashi's Methodology* 304-325).

Yehudah ben Natán, yerno de Raši, completó el comentario de éste a Makk (desde el folio 19b) y comentó casi todo el TB. En la edición de Vilna de TB se le atribuye erradamente el Pseudo-Raši a Naz, comentario que probablemente se debe a otro yerno de Raši, Meir bar Samuel: cfr J.N. Epstein, "The Commentaries of R. Yehuda ben Nathan and the Commentaries of Worms" (h), *Tarbiz* 4 (1932s) 11-34; 153-192; 295s. Véase también E. Kupfer (ed.), *Perushe ha-Talmud mi-Bet Midrascho schel Raschi: Perusch Mass. Qidduschim*, Jerusalén 1977; A. Screiber (Sofer), *Schne Peruschim Qadmonim al-Mass. Meila*, Jerusalén 1965.

Los *Tosafistas* ("completadores" del comentario de Raši) ejercieron su actividad en los ss. XII y XIII en Alemania y Francia; no hicieron un comentario todo seguido sino que se limitaron a explicaciones detalladas de algunos pasajes. Su preocupación era eliminar contradicciones internas de TB mediante el *pilpul* (literalmente "acción de condimentar con pimienta", que acabaría convirtiéndose en una especie de rebuscada acrobacia intelectual) y deducir nuevas halakot para nuevas situaciones. A los primeros tosafistas pertenecen tres nietos de Raši: Yisjaq ben Meir, Semuel ben Meir (que terminó el comentario de Raši a BB desde el folio 29a) y Yaaqob ben Meir (Rabbenu Tam), y un sobrino de éste, Yisjaq ben Semuel de Dampierre. Simson de Sens, discípulo de Yisjaq, compuso la más antigua compilación de estas tosafot, "las Tosafot de

Sens", que están en la base de compilaciones posteriores como las de Eliezer de Touques ("Tosafot de Touques"); éstas constituyen la mayor parte de las tosafot en el margen externo de las ediciones de TB.

E.E. URBACH, *The Tosafists;* "Die Enstehung und Redaktion unserer Tosafot", *Jb Jüd.-theol. Sem.* Breslau 1936; "Mitoratam schel Chakhame Anglia mi-lifne ha-gerusch", FS I. Brodie, sección hebrea, Londres 1966, 1-56; J. FAUR, "Tosafot ha-Rosch le-Massekhet Berakhot", *PAAJR* 33 (1965) sección hebrea 41-65; S. FRIDMAN, *Sefer Scha'are Schalom*, Tel Aviv 1965; A. SCHREIBER (et alii) (ed.) *Tosfoth Chachmei Anglia*, Jerusalén 1968ss (Git Sanh, 1968; BM, 1969; Bes Meg Qid, 1970; Nid AZ 1971); B.Z. WACHOLDER, "Supplements to the Printed Edition of the Tosafot Yesanim, Yevamot, Chapter I", *HUCA* 40/41 (1969s) sección hebrea 1-30.

Mosé ben Najmán, Najmánides (1194-1270), escribió *ḥiddušim* ("innovaciones") a numerosos Tratados de TB: se trata de discusiones minuciosas sobre determinados pasajes que dieron un nuevo impulso a la exégesis talmúdica. Edición en 3 vols, Jerusalén 1928-9, reimpr. Jerusalén 1972; edición crítica: M. Hershel, ed., *Ḥidduše ha-Ramban*, Jerusalén 1970ss (I 1970: Makk AZ Sanh; II 1973: Sabb Erub Meg).

Menajem ben Salomo, normalmente conocido por *Meiri*, nombre provenzal Don Vidal Solomon (1249-1306), compuso unos *ḥiddušim* con el título *Bet ha-Beḥira*, publicados en su mayor parte: entre 1942 y 1971, 28 vols a 31 Tratados, Jerusalén; Hag en Tel Aviv; también sus comentarios a los Tratados de la Misnah Hall, Abot y Miq.

Salomo ben Abraham Adret (1235-1310, Barcelona): *Ḥiddušim*, 3 vols, Jerusalén 1962. Edición crítica de RH y Meg: H.Z. Dimitrovsky, ed., *Ḥidduše ha-Rašba*, Jerusalén 1981.

Aser ben Yejiel: comentarios a Ber y Nid, editados por S. Wilman, Brooklin 1978; Sabb, editado por S. Lange, Jerusalén 1977[4]; Git, Tel Aviv 1976; Ned, en la mayoría de las ediciones de TB. Tosafot a Qid, editadas por M.S. Shapira, Tel Aviv 1969; a BM, por M. Hershler-J.D. Gorodetzky, Jerusalén 1959.

Yom Tob ben Abraham de Sevilla (= *Ritba*, 1250-1320): *Ḥidduše ha-Ritba*, ed. M. Goldstein (et alii), 12 vols, Jerusalén 1974-85 (Ber Erub Pes Yom Sukk Bes Taa Meg MQ Ket Ned Git Qid Makk AZ Hull Nid); BM, ed. A. Halpern, Londres 1962; BB, ed. B.J. Menat, Jerusalén 1975; para los demás Tratados cfr edición de Tel Aviv 1958 (6 vols).

Betsalel ben Abraham Askenazí (cc 1520-1591/4) recopiló explicaciones talmúdicas de gaones y autores medievales en su obra *Šitta*

mequbeṣet, 11 vols, TA 1963; nueva edición de J.D. Ilan, Bene Beraq 1975ss (hasta el presente 4 vols: Men Arak Bek Mei Tem).

De entre los comentaristas posteriores deben ser mencionados: Salomo Luria de Lublin, muerto en 1573; Samuel Edels, muerto en 1631 en Ostrog; Eliya Gaon de Vilna, muerto en 1797; Aqiba Eger, muerto en 1837 en Posen. En el TB de Vilna hay impresos numerosos comentarios. Los comentarios más antiguos han sido editados por M. Hershler, *Ginze Rischonim*, Jerusalén 1962ss (3 vols hasta 1967: Sukk RH Yom Taa Ber). Muchos comentarios están resumidos en el *Otzar Mefarshei Hatalmud*, Jerusalén 1971ss: no hay una reproducción literal, recoge principalmente los autores posteriores al 1600; hasta 1979 han aparecido 5 vols (Sukk Makk BM). Cfr A. Freimann, "List of the Early Commentaries on the Talmud" (h), FS L. Ginzberg, Nueva York 1945, II 323-354; M.M. Kasher-J. Mandelbaum, *Sarei ha-Elef. A Millenium of Hebrew Authors (500-1500)*, h, Nueva York 1959; I. Ta-Shmah, "Ḥddushei ha-Rishonim –their Order of Publication" (h), *KS* 50 (1974s) 325-336.

No existen comentarios modernos al Talmud que vayan más allá de la explicación de algunos pasajes. A lo sumo podrían citarse la obra de Z.W. Rabinowitz, *Sha'are Torath Babel. Notes and Comments on the Babylonian Talmud* (h), editada por E.Z. Melammed, Jerusalén 1961, y la obra de D. Halivi, *Sources and Traditions. A Source Critical Commentary on the Talmud. I: On Seder Nashim*, Tel Aviv 1968; *II: Seder Mo'ed from Yoma to Hagiga*, Jerusalén 1975 (h). También podría citarse el breve comentario en hebreo de la edición de Steinsalz de TB, pero en realidad apenas va más allá de Raši. Las cuestiones halákicas e histórico-literarias y simplemente la enorme amplitud del Talmud han impedido hasta ahora la realización de un comentario moderno todo seguido.

7. La polémica en torno al Talmud

Bibliografía:

F. Delitzsch, *Rohling's Talmudjude beleuchtet*, Leipzig 1881; W.P. Eckert, en: K.H. Rengstorf-S.V. Kortzfleisch (eds.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen un Juden I*, Stuttgart 1968, 227-235; 278-282; 285-7; S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Nueva York 1966; "The Talmud and the Medieval Papacy", FS S.B. Freehof,

Pittsburgh 1964, 220-245; I.A. HELLWING, *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jh. in Österreich*, Viena 1972 (referencia a Rohling y Deckert); E. KLIBANSKY, "Zur Talmudkenntnis des christlichen Mittelalters", *MGWJ* 77 (1933) 456-462; Ch. MERCHAVIA, *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature (500-1248)* (h), Jerusalén 1970; "The Talmud in the Additiones of Paul of Burgos", *JJS* 16 (1965) 115-134; J.M. MILLAS, "Extractos del Talmud y alusiones polémicas en un manuscrito de la Biblioteca de la Catedral de Gerona", Sefarad 20 (1960) 17-49; H.-G. VON MUTIUS, *Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona. Nach dem hebräischen Protokoll des Moses Nachmanides*, Frankfurt 1982;[18] M. ORFALI, "Jerónimo de Santa Fe y la polémica cristiana contra el Talmud", *Annuario di Studi Ebraici* 10, 1980-1984 (= FS E. Toaff, Roma 1984, 157-178); *El Tratado de "Judaicis erroribus ex Talmut" de Jerónimo de Santa Fe. Introducción general, estudio y análisis de las fuentes*, CSIC, Madrid 1987; A. PALACIOS LOPEZ, *La disputa de Tortosa*, 2 vols, Madrid-Barcelona 1957; M. PELLI, *The Age of Haskalah*, Leiden 1979, 48-72 (actitud de los *maskilim*); S. RAPPAPORT, "Christian Friends of the Talmud", FS I. Brodie, Londres 1967, I 335-354; J.M. ROSENTHAL, "The Talmud on Trial. The Disputation of Paris in the Year 1240", *JQR* 47 (1956s) 58-76.145-169; M. STERN, *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden*, Kiel 1983, 98-108.117-122.126-138.156-182 (s. XVI).

El Talmud es obra de una tendencia importante en el judaísmo pero no representante de todo el judaísmo; por ello, incluso dentro del judaísmo el Talmud ha tenido sus enemigos. Antes de la clausura del Talmud las polémicas internas judías condujeron a la Novella 146 de Justiniano (del 553), que no sólo favorecía la posición de los defensores de la lectura de la Biblia griega en la Sinagoga, sino que también prohibía la *deuterosis*, a saber, la enseñanza tradicional que va más allá de la explicación literal de la Biblia. León VI (886-912) reiteró esta prohibición, que pudiera haber sido usada contra TB pero que en realidad no tuvo consecuencias prácticas. Mucho más peligrosa fue la oposición de los caraítas al Talmud. Anan ben David, que fundó tal corriente en la mitad del s. VIII, habría exigido abandonar las palabras de la Misnah y del Talmud, pues él se encargaría de redactar un

[18] Sobre la Disputa de Barcelona, la primera edición crítica es la de M. Steinschneider, Stettin-Berlín 1860; existe una moderna edición en catalán: *Disputa de Barcelona, de 1263, entre Mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià*. Estudi introductori per Jaume Riera I Sans. Traducció del textos hebreus i llatins, i notes, per Eduarda Feliu, Barcelona 1985; una versión francesa ha sido realizada por E. Smilevitch, Éditions Verdier 1984; cfr J.M. Millás Vallicrosa, "Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona", *Anales de la Universidad de Barcelona*, 1940, pp 25-44.

Talmud propio (así Natronay Gaon en el *Seder Rab Amram Gaon*, ed. por D. Goldschmidt, Jerusalén 1971, 111).

Tendencias caraítas o acaso un racionalismo radical (en el surco de Maimónides) hicieron de Nicolaus Donin un enemigo del Talmud: excomulgado por los rabinos en 1224, se pasó al cristianismo en 1236. En 1238 propuso al Papa Gregorio IX un escrito de 35 puntos contra el Talmud; este escrito conduciría a la disputa de París (1242) entre Nicolaus y R. Yejiel y a la subsiguiente quema de los libros hebreos confiscados en 1240. En 1247 Inocencio IV escribe haber permitido a los judíos poseer el Talmud, pues sin él no pueden practicar su religión, pero al mismo tiempo establece la censura del Talmud. La disputa de Barcelona de 1263 entre el judío converso Pablo Christiani –que pretendía argumentar con el Talmud y el Midrás en favor del cristianismo– y Najmánides –que acentuaba la halakah como la sola parte obligatoria del Talmud– resalta un nuevo aspecto en la lucha en torno al Talmud. Poco después aparecería el *Pugio Fidei* de Raimundo Martí, con el intento de usar el Talmud para la propaganda cristiana entre los judíos. Pero en la época que sigue el panorama del Talmud en los países cristianos estará dominado por condenaciones (tras la disputa de Tortosa, de 1413-14), prohibiciones de que los judíos lo estudien (así Eugenio IV, adhiriéndose al Concilio de Basilea) y quemas (en 1533 en Roma y Venecia, con lo que las florecientes casas impresoras judías se vinieron abajo).

También en el s. XVI hubo un judeoconverso, Johannes Pfefferkorn, que hizo la guerra al Talmud pues consideraba que la única razón de que los judíos no se convirtieran estaba en sus libros. Cuando en 1509 fue encargado por el Kaiser Maximiliano de examinar los libros judíos, el humanista Johannes Reuchlin tomó la defensa del Talmud; por esta razón Pfefferkorn le ocasionó un largo proceso ante la Inquisición. Las medidas de la Iglesia Romana contra la Reforma acabaron de endurecer el clima de intolerancia religiosa y así fue cómo el Talmud acabó en el primer Índice de libros prohibidos (1559).

Los hebraístas cristianos del s. XVII reconocieron el valor de la literatura rabínica para un mejor conocimiento del NT: John Lightfoot, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, Cambridge 1658, abrió un camino que ha llegado ya a una meta provisional en (H.L. Strack)-P. Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vols, Munich 1922-1961; M. Smith, *Tannaitic Parallels to the Gospels*,

Filadelfia 1951, metodológicamente se ha limitado demasiado; digno de mención es también J. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum*, Basilea 1639.

La obra más importante de la literatura antitalmúdica es la de Johann Andreas Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, 2 vols, Frankfurt 1700. Eisenmenger estudió con maestros judíos la literatura rabínica con el pretexto de que quería convertirse al judaísmo; en realidad le interesaban los pasajes donde podía detectar errores judíos o ataques contra la religión cristiana. En su obra, que habría de procurar una mina de argumentos antijudíos a las generaciones siguientes, él cita las fuentes originales hebreas con su traducción propia, que aunque a veces es defectuosa, nunca está conscientemente falseada: nunca falsificó ningún documento, como a veces se le ha acusado. Los judíos de Frankfurt consiguieron que se prohibiera la difusión del libro, pero en 1711 en Berlín (Impressum Königsberg) apareció una segunda edición y en 1732s salió una versión inglesa.

El conjunto de citas de Eisenmenger, sacadas de su contexto, quedaron abiertas a cualquier falsa interpretación y como "pruebas" de asesinato ritual, de envenenamiento de fuentes y de otros "crímenes judíos"; este conjunto sirvió de base a August Rohling (1839-1931, desde 1876 profesor de Antiguo Testamento en Praga) para su plagio "Der Talmudjude", Münster 1871. Semejante chapuza, que llegaría a conocer 17 ediciones, fue la munición de las cacerías antisemitas del Partido Social Cristiano en Austria, en las que se distinguió el pastor vienés Joseph Deckert (1843-1901).

Pero en esta época –que era también la de la Haskalá, la "ilustración" judía– tampoco fueron raros los ataques intrajudíos. Moisés Mendelssohn, hombre de formación rabínica, se ocupaba en devolver a las fuentes, es decir a la Biblia, su puesto debido y preferente con respecto al Talmud; su plan de estudios para la Escuela Libre de Berlín (fundada en 1778) no dejaba ningún espacio para el estudio del Talmud. Posteriormente otros "ilustrados" polemizaron a veces abiertamente contra el Talmud, como Abraham Buchner, lector de la escuela rabínica de Varsovia (*Der Talmud in seiner Nichtigkeit*, Varsovia 1848). Pero la mayoría se contentaron con pasar por alto la literatura rabínica[19] o aludir simplemente a su significación histórica.

---

[19] Los estudios talmúdicos entraron relativamente tarde en la "Wissenschaft des Judentums".

La fundación de los Seminarios Rabínicos y de las Escuelas Superiores de Estudios Judíos fue decisiva: a éstos correspondió la investigación histórico-crítica de la literatura rabínica, mientras que las *Yešibot* de la Europa oriental continuaban con el estudio tradicional de estos escritos. Estos círculos ortodoxos fueron los que se mantuvieron fieles a la autoridad de la halakah de TB incluso para el presente actual, mientras que otros círculos más amplios, como el judaísmo reformado, buscaban adaptar la halakah a las circunstancias de la época; hubo otros que la consideraron totalmente anticuada y la relegaron *ad acta*.

CAPÍTULO V

LOS TRATADOS EXTRACANÓNICOS DEL TALMUD

AL final del Orden Neziqin se suelen imprimir una serie de textos conocidos como Tratados "extracanónicos" (porque no poseen la autoridad de TB) o también como "Tratados Menores" (entiéndase "menores" en razón de su menor autoridad no por su extensión). Estos Tratados se publicaron en su actual forma por primera vez en la edición de TB de Romm-Vilna 1886; se pueden clasificar en dos grupos: siete escritos autónomos y siete compilaciones temáticas de halakot, en su mayor parte documentadas en otros lugares. Es el segundo grupo el que suele designarse como de "Tratados Menores" en su sentido más propio.

Existe una versión inglesa de todos estos Tratados: A. COHEN (ed.), *The Minor Tractates of the Talmud*, 2 vols, Londres 1965, 1971[2]; amplia presentación: M.B. LERNER, "The External Tractates", en Safrai, *The Literature* I 367-403.

1. ABOT DE RABBI NATAN (= ARN)

Bibliografía:
L. FINKELSTEIN, "Introductory Study to Pirke Abot", *JBL* 57 (1938) 13-50; *Mabo le-Massekhtot Abot we-Abot de-Rabbi Natan*, Nueva York 1950; J. GOLDIN, "The Two Versions of Abot de Rabbi Nathan", *HUCA* 19 (1945s) 97-120; EJ III, 984-6; "The Third Chapter of Abot de-Rabbi Nathan", *HTR* 58 (1965) 365-386; "Reflections on the Tractate Aboth de R'Nathan" (h), *PAAJR* 46-47 (1979s) sección hebrea 59-65; T. KAHANA, "Le-habanat ha-Baraita al Hilkhot Jerushalaim", *Beth Mikra* 21 (1975s) 182-192 (sobre ARN 35 y paralelos); A. MARMORSTEIN, EJ (Berlín 1928) 368-370; J. NEUSNER, "Sage, Story and History: The Medium and the Message in the Fathers According to Rabbi Nathan", *Hebrew Studies* 28 (1987) 81-111; *Judaism and the History: The Evidence of the Fathers According to Rabbi Nathan*, Chicago 1988; A.J. SALDARINI, *Scholastic Rabbinism. A Literary Study of the Fathers According to R. Nathan*, Chico 1982; L. ZUNZ, GV 114-6.

Texto:
S. SCHECHTER, *Aboth de Rabbi Nathan. Edited from Manuscripts with an Introduction, Notes and Appendices* (h). Viena 1887, reimpr. corregida Hildesheim 1979; M. BREGMAN, "An Early Fragment of Avot de Rabbi Natan from a Scroll" (h), *Tarbiz* 52 (1982s) 201-222 (ARN A 38 y 36: el fragmento de la Geniza no debe ser posterior al s. IX). Traducciones de la versión A: Existe una versión latina de F. TAYLER, *Tractatus de Patribus Rabbi Nathan auctore*. Londres 1654; versión alemana de K. POLLAK, *Rabbi Nathans System der Ethik und Moral*, Frankfurt 1905; óptima versión inglesa de J. GOLDIN, *The Fathers According to Rabbi Nathan*, New Haven 1955. Traducciones de la versión B: A.J. SALDARINI, *The Fathers According to Rabbi Nathan (Abot de Rabbi Nathan) Version B. A translation and Commentary*, Leiden 1975 (cfr J. Elbaum, *KS* 52, 1976s, 806-815). Las dos versiones (A y B) han sido traducidas al francés por E. SMILÉVITCH, *Leçons des Pères du monde. Pirqé Avot et Avot de Rabbi Nathan. Version A et B*, Verdier 1983; magnífica traducción castellana de ambas versiones por M.A. NAVARRO PEIRO, *Abot de Rabbí Natán. Versión crítica, introducción y notas* (Biblioteca Midrásica), Valencia 1987.

ARN se nos ha transmitido en dos versiones (A y B), con 41 y 48 capítulos respectivamente. La versión A se publicó por primera vez en la edición del Talmud de M.A. Justiniani (Venecia 1550) al final del Seder Neziqin. S. Schechter la reprodujo en su forma usual pero corrigiéndola con algunos Mss (Oxford Neubauer 408; Ms de Epstein del 1509) y con citas de autores medievales. La versión B la había publicado parcialmente S. Taussig a partir del Cod. hebr. Munich 222 (*Neweh Schalom I*, Munich 1872); S. Schechter tomó como base el Ms Rom Ass. 303, colacionándolo con Ms Parma De Rossi 327 y Ms Halberstam de la Bodleyana, Oxford Neubauer 2635, así como con citas medievales. Posteriormente han aparecido una serie de fragmentos de la Geniza de las versiones A y B de ARN, así como otro material próximo; una lista puede verse en Bregman 219-222; Saldarini usó dos de estos fragmentos en su traducción.

ARN hace referencia al Tratado Abot de la Misnah, al que cita y comenta; y como él, ARN contiene sólo haggadah. Para una determinación más precisa de la relación con Abot Schechter distingue diversas partes: ARN A 1-11 (B 1-23) y 12-18 (B 23-30) son consideradas como un midrás de Abot: interpreta sus sentencias detalladamente, frecuentemente ofrece diversas interpretaciones sucesivas, le suele adjuntar textos bíblicos; ARN 20-30 (B 31-35) se comporta más bien como la misma Misnah: ofrece simplemente las sentencias de los rabinos sin más comentario; ARN 31-41 (B 36-48), como Abot 5, consta fundamentalmente de dichos numéricos: cita Abot y lo complementa al

modo de Tosefta (Schechter XVIs). Goldin y Saldarini concuerdan con Schechter, pero entienden que el midrás es el género preponderante. La designación de ARN como Tosefta de Abot (D. Hoffmann, *Die erste Mischna und die Controversen der Tannaim*, Berlín 1882,27) o como baraita (así Zunz, GV 114; Albeck, *Einführung* 410) se fundamenta en que ARN cita (casi) solamente a los tannaítas como autoridades y además está redactado en hebreo misnaico en lugar del arameo de la gemará.

El texto de Abot en ambas versiones es distinto y muestra importantes diferencias con el actual Abot de la Misnah: el Abot de la Misnah contiene más material que el que está en la base de ARN; en ARN los dichos de los rabinos están mejor ordenados cronológicamente que en la Misnah; se dan también diferencias en vocabulario y en los nombres de los transmisores de la tradición (también entre las versiones A y B de ARN). L. Finkelstein (*Mabo* 4s), al que siguen Goldin y Saldarini, considera que la forma de Abot que está en la base de las dos versiones de ARN es más antigua que la del Abot de nuestra Misnah.

Según Schechter (XX-XXIV) ARN A y B se originan a partir de un escrito primitivo común. Goldin *(The Two Versions)* y Finkelstein (*JBL* 57,16.39) consideran ambas versiones como creaciones de la tradición oral sin dependencia mutua: el tema básico de la versión A sería el estudio de la Torah, el de la versión B serían las buenas obras *(The Two Versions* 98s).

Para la historia de los orígenes de ARN el nombre de R. Natán es irrelevante. No es seguro que se trate del conocido tannaíta (T_4) ni que se le considere autor del libro. J. Goldin (EJ 984) supone que ARN se apoya en una recensión de Abot que habría hecho R. Natán, razón por la que la obra llevaría su nombre.

El uso de una versión de Abot diferente de la de nuestra Misnah sugiere poner el nacimiento del bloque fundamental de ARN lo más tarde a comienzos del s. III. No se puede decir cuánto duraría el proceso de desarrollo de ARN; generalmente se acepta una datación de la redacción final entre los ss. VII-IX (Zunz, GV 116: "postalmúdico"), fundamentalmente porque se contempla a ARN como una unidad con los "Tratados Menores". Pero ni por la lengua ni por el contenido ni por los rabinos citados puede justificarse una datación tan tardía (tanto más que ARN B ya es citado en las *Šeiltot* en el s. VIII). "The composition of the Contents of ARN cannot be much later than the

third or following century, or at the utmost shortly thereafter" (Goldin, *The Fathers* XXI). De ambas versiones, la B, por haber sido menos difundida, sufrió menos alteraciones (Schechter XXIV) y se ha conservado mejor en su forma primitiva. M.B. Lerner precisa más: ARN B obtendría su redacción final a fines del s. III; pero en cuanto a la versión A, del texto publicado por Bregman deduce que "the basis for the extant arrangement... is a product of the latter half of the seventh or the early eighth Century" (378), si bien el material en su mayor parte procede del período tannaíta.

2. Soferim

Bibliografía:
M. HIGGER, *Masseket Soferim*, Nueva York 1937; *Seven Minor Treatises... and Treatise Soferim II* (con versión inglesa), Nueva York 1930; J. MÜLLER, *Masechet Soferim. Der thalmudische Traktat der Schreiber*, Leipzig 1878 (con minucioso comentario en alemán); O. BEN IFA, *Massekhet Soferim ou le traité gaonique des "Scribes"*, Dison 1977 (texto de Müller con traducción).
M.M. KASHER, *Torah Shelemah*, vol 29: "The Script of the Torah and its Characters" (h), Jerusalén 1978, 94-99; I.W. SLOTKI, introducción a su versión en A. Cohen, *the Minor Tractates I*; ZUNZ, GV 100s (*Deraschot* 275-7, con notas de Albeck).

El Tratado Soferim ha sido transmitido en dos versiones, una palestina (en las ediciones del Talmud) y otra babilónica. La versión usual es la palestina, que consta de varias partes: los Caps 1-5 dan la normativa para la fabricación de manuscritos bíblicos usando el pequeño Tratado *Sefer Torah*; los Caps 6-9 desarrollan el mismo tema; los Caps 10-21 establecen las normas para la lectura pública de la Torah. El Tratado suele también ser citado con los nombres de *Hilkhot Soferim* o *Baraita de-Soferim*. Dado que el TB es citado en él repetidamente, la configuración actual del Tratado no puede ser anterior a la mitad del s. VIII, aunque lógicamente hay que suponer estadios previos. En algunos puntos Soferim contradice a la halakah talmúdica y prevalece frente a ella.

De la versión babilónica (versión II) sólo se nos han conservado los dos primeros capítulos. Pero Higger (*Seven Minor Treatises*, introducción hebrea 12-15) se ha encargado de demostrar, mediante las citas en

un texto de la Geniza,[1] que en origen el texto debía ser mucho más amplio. Hay Gaon cita muchas veces esta segunda versión.

3. Ebel Rabbati

Bibliografía:
N. Brüll, "Die talmudischen Traktate über Trauer um Verstorbene", *Jahrbücher* 1 (1874) 1-57; M. Higger, *Treatise Semachot*, Nueva York 1931 (edición crítica); Ch. M. Horovitz, *Uralte Tosefta's Teile 2-3*, Mainz 1890 (*Semahot zutarti* y trozos del Tratado *Ebel*); D. Zlotnick, *The Tractate "Mourning"*, New Haven 1966 (introducción, versión inglesa y texto crítico); EJ XIV, 1138s; M. Klotz, *Der talmudidche Tractat Ebel Rabbati*, Berlin 1890 (edición crítica de los Caps 1-4 con traducción alemana comentada); ZUNZ, GV 94.

Ebel Rabbati, "el gran (Tratado) sobre los duelos", es denominado eufemísticamente *śemaḥot* ("alegrías") por Raši y otros. En 14 capítulos dicta las halakot y costumbres a observar en casos de muertes, suicidios y ejecuciones, ilustrando los duelos y usos funerarios con muchos relatos (*ma'aśeh*). En MQ 24a, 26b y Ket 28a se encuentran citas de un escrito llamado *Ebel Rabbati*; evidentemente se dieron recensiones de diferente amplitud y contenido: Najmánides cita en la *Torat ha-Adam* una variante como *mekilta 'aḥariri de-'ebel*; otras citas medievales no se encuentran en nuestro texto. Así pues, queda abierta la cuestion de si TB cita o no una forma o recensión primitiva del texto. Natronay Gaon (s. IX) escribe acerca de los pasajes de TB: "*Ebel* es un Tratado de la Misnah donde se conservan las costumbres de los duelos: en él están una gran parte de las halakot que se enseñan en MQ 3; y hay dos, uno grande y otro menor" (*Otzar ha-Gaonim* VIII, Jerusalén 1938, 95).

El texto falta en el Ms de Munich de TB, pero fue impreso en la primera edición de TB de 1523 y está transmitido por muchos manuscritos. Generalmente se le data en el s. VIII (Brüll). Pero los numerosos paralelos con TB y sobre todo con TJ pueden no ser explicados simplemente como préstamos tomados de los Talmudim: por los rabinos mencionados, por estructura, contenido y lengua es posible datarlo en una fecha mucho más temprana (Zlotnik: final del s. III), lo que se confirma con datos arqueológicos (enterramientos); cfr E.M.

---

[1] Publicado por E.N. Adler, *JQR* 9 (1897) 681-716, como obra de Yehudah ben Barzilay, pero atribuido por Higger a un judío babilónico del s. XI.

Meyers, "The Use of Archaeology in Understanding Rabbinic materials", FS N.N. Glatzer, Leiden 1975, 28-42, 93s; *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, Roma 1971.

4. Kalla

Bibliografía:
Ch. Albeck, *Mabo* 601-4; V. Aptowitzer, "Le traité de Kalla", *REJ* 57 (1909) 239-248; B. de Vries, "The Date of Compilation of the Tractate Kalla Rabbati" (h), 4th WCJS, Jerusalén 1967, 131-2 (reimpr. en *Mehqarim* 259-262, del mismo autor).

Texto:
N.N. Coronel, *Chamischa Quntarsim. Commentarios quinque....* Viena 1864 (Editio Princeps de Kalla Rabbati); M. Higger, *Massektot Kallah*, Nueva York 1936; M. Friedmann, *Pseudo-Seder Eliahu Zuta*, Viena 1904, 13-19 (reimpr. junto con SER y SEZ, Jerusalén 1960).

El Tratado de *Kalla* ("la novia") está editado en TB y en Maḥzor Vitry. Contiene un capítulo sobre esponsales, matrimonio y relaciones matrimoniales. Sabb 114a, Taa 10b y Qid 49b exigen como condición para un maestro rabínico el conocimiento del *Masseket Kalla*; Raši y otros ven aquí una referencia a nuestro Tratado Kalla, mientras que Jananel y otros más consideran que se trata de la institución de la *Kalla* (cfr *supra* Parte I, Cap II, 3) y de un Tratado previsto para este fin; esta última interpretación parece preferible, toda vez que la mención del Tratado de Kalla en TB es una glosa a la tradición palestina (Albeck, Goodblatt, *Instruction* 157-9). Generalmente se considera que Kalla es una obra de Yehuday Gaon (s. VIII); Higger (p 13) la tiene por obra tannaítica, que habría redactado un discípulo de Eliezer ben Hyrqanos. En realidad no hay argumentos contra una datación antigua de Kalla (¿s. III?).

La *Kalla Rabbati* fue publicada por Coronel a partir del Ms Halberstam-Epstein; se conserva en el TB de Romm-Vilna. Consta de 10 capítulos con su correspondiente baraita y gemará. La gemará de los capítulos 1 y 2 comenta el Tratado de Kalla; la del Cap 8 comenta el capítulo 6 adicional de Abot (*Qinyan Torah*); los restantes capítulos son la gemará del Tratado *Derek Ereṣ*. Generalmente se la atribuyen a un discípulo de Yehuday Gaon (Aptowitzer), pero Friedmann (p 15) la

relaciona con la escuela de Raba (bA$_4$), hipótesis que De Vries asume fundamentándose sobre todo en la proximidad lingüística con los Tratados extraordinarios de TB.

5. Derek Ereṣ Rabbah (= DER)

Bibliografía:

A. Epstein, *Qadmoniot* 104-6; S. Kraus, "Le traité talmudique Dérech Éreç", *REJ* 36 (1898) 27-46.205-221; 37 (1898) 45-64; cfr W. Bacher, *REJ* 37 (1899) 299-303; ZUNZ, GV 116-8.

Texto:

M. Higger, *The Treatises Derek Erez, Pirke ben Azzai, Tosefta Derek Erez, Edited from Mss with an Introduction, Notes, Variants and Translation,* Nueva York 1935, reimpr. Jerusalén 1970.

Derek Ereṣ (literalmente "camino del mundo", de donde "norma de vida o de conducta") es designación común para dos Tratados totalmente distintos; para distinguirlos se les añadieron posteriormente los adjetivos *Rabba* y *Zuṭṭa.* DER es una colección de baraitot complementada con dichos de los primeros amoraítas. Los Caps 1 y 2 faltan en algunos Mss,[2] que comienzan con el 3, también llamado Pereq ben Azzay (Raši en Ber 22a) y que muchas veces da nombre a todo el Tratado. Los Caps 3-11 ofrecen normas de conducta, reglas para estar a la mesa, para tomar los baños, etc, con mucho material en común con ARN. En Ber 22a los discípulos de R. Yehudah piden al maestro enseñarles un capítulo del Derek Ereṣ; TJ Sabb 6,2,8a cita una sentencia de DER afirmando expresamente que se encuentra *be-derek ereṣ*. El bloque fundamental podría haberse originado en el período tannaítico; pero posteriormente el texto no sólo fue reelaborado, sino que experimentó un desarrollo vital que habría de conducir a una muy fluida tradición textual.

6. Derek Ereṣ Zuṭṭa (= DEZ)

Bibliografía:

Cfr *supra* Bibliografía de DER; M. Friedmann, *Pseudo-Seder Eliahu zuta,* Viena 1904, reimpr. Jerusalén 1960; D. Sperber, *Masechet Derech Eretz*

---

[2] El Cap 1 trata sobre los matrimonios ilícitos, razón por la que Eliya Gaon piensa que pertenece a Kalla; el Cap 2, sobre las diversas categorías humanas, etc.

Zutta, Jerusalén 1982[2]. Versión alemana: A. TAVROGI, *Der thalmudische Tractat Derech Erez Sutta*, Königsberg 1885.

Fundamentalmente DEZ es una colección de dichos, en su mayoría anónimos, dirigidos a los maestros para exhortarlos al examen de conciencia y a la humildad. El último capítulo (10) es de orden escatológico. Se trata de una obra compuesta: los Caps 1-4 son citados como "temor del pecado" (*yir'at ḥeṭ*); los Caps 5-8 (tomados en las ediciones de TB del Maḥzor Vitry) son los exclusivamente llamados DEZ por las *Halakot Gedolot*; el Cap 10 procede con seguridad de una fuente distinta. Por estilo y contenido es posible establecer una datación en el primer período amoraítico, pero falta base para una datación segura de la redacción final.

7. PEREQ HA-ŠALOM

Texto en HIGGER (cfr *supra* apartado 5, DER) y en HIGGER, *Massekhtot Zeirot*, Nueva York 1929 (las dos recensiones). Traducción alemana: A. WÜNSCHE, *Lehrhallen* IV 56-61.

Este capítulo está frecuentemente editado como el 11° de DEZ (así en TB de Vilna). Se trata de un breve escrito de sentencias sobre la paz. Nos ha llegado en dos recensiones (cfr S. Schechter, ARN 112s, nota 19 a B). Su muy probable fuente es LvR 9,9 (edición de Margulies 187-195).

8. LOS OTROS "TRATADOS MENORES"

Texto:
M. HIGGER, *Seven Minor Treatises... and Treatise Soferim II*. Nueva York 1930 (introducción, texto y traducción). Por primera vez fueron editados por R. KIRCHHEIM, *Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani*, Frankfurt 1851, reimpr. Jerusalén 1970, según un Ms de E. Carmoly; posteriormente se publicaron en casi todas las ediciones de TB detrás de los siete "Tratados extracanónicos" que acabamos de presentar.

Estos 7 Tratados son compilaciones por temas de baraitot. Es Najmánides quien por primera vez los cita en su *Torat ha-Adam*[3]

[3] *Kitbe Ramban*, ed. B. Chavel, Jerusalén 1964, II 100.

como una unidad: "el Tratado *Ṣiṣit*, uno de los siete Tratados Menores". Estos textos son considerados postalmúdicos; para M. Higger se trata de los primeros compendios temáticos en la época de después de la Misnah, originados en Palestina, aunque reelaborados posteriormente en Babilonia. En LvR 22,1 (ed. de Margulies 496) R. Nejemyah afirma que los preceptos sobre los flecos, filacterias y *mezuzot* ya se contenían en la Ley dada en el Sinaí; esta sentencia está retomada en QohR 5,7 por un redactor posterior quien por *Ṣiṣit, Tefillin* y *Mezuzah* entiende los "Tratados Menores", y los completa con *Gerim, 'Abadim* etcétera (cfr Epstein, JTM 50). Estas sentencias, por tanto, como testimonio en favor de los Tratados Menores sólo son utilizables indirectamente (para el período gaónico).

1. *Sefer Torah*: Prescripciones para la escritura de los rollos de la Torah; su forma básica es ya del s. III, aunque posteriormente sería reelaborada.

2. *Mezuzah*, "dintel de la puerta". Se hace referencia al fragmento de pergamino con Dt 6,4-9 y 11,13-21, guardado en un estuche y colocado en el poste derecho de la puerta.

3. *Tefillin*: "Correas para la oración", "filacterias"; tomadas de Ex 13,9.16; Dt 6,6 y 11,18.

4. *Ṣiṣit*, "flecos o cordones" (Nm 15,37ss; Dt 22,12) en las cuatro puntas del chaleco y posteriormente en el pequeño y gran talit (el manto para la oración).

5. *'Abadim*: "esclavos". Traducción alemana con notas en *Angelos* I, cuaderno 3-4, Leipzig 1925, 87-95.

6. *Gerim*: "prosélitos".

7. *Kutim*: "samaritanos". La actitud amistosa hacia los samaritanos en gran parte de esta obra sugiere que el bloque fundamental debe ser anterior a la ruptura definitiva al final del s. III.

Los tres Tratados últimos, ya habían sido editados anteriormente: H.J.D. Azulai, *Mar'it ha-Ajin*. Livorno 1805: otra versión de Gerim, en *Śimḥat ha-Regel*, Livorno 1782. Jakob Naumburg comentó Gerim en *Naḥalat Yaaqob*, Fürth 1793.

relaciona con la escuela de Raba (bA₄), hipótesis que De Vries asume fundamentándose sobre todo en la proximidad lingüística con los Tratados extraordinarios de TB.

5. Derek Ereṣ Rabbah (= DER)

Bibliografía:
A. Epstein, *Qadmoniot* 104-6; S. Kraus, "Le traité talmudique Dérech Éreç", *REJ* 36 (1898) 27-46.205-221; 37 (1898) 45-64; cfr W. Bacher, *REJ* 37 (1899) 299-303; ZUNZ, GV 116-8.

Texto:
M. Higger, *The Treatises Derek Erez. Pirke ben Azzai, Tosefta Derek Erez. Edited from Mss with an Introduction. Notes. Variants and Translation.* Nueva York 1935, reimpr. Jerusalén 1970.

Derek Ereṣ (literalmente "camino del mundo", de donde "norma de vida o de conducta") es designación común para dos Tratados totalmente distintos; para distinguirlos se les añadieron posteriormente los adjetivos *Rabba* y *Zuṭṭa*. DER es una colección de baraitot complementada con dichos de los primeros amoraítas. Los Caps 1 y 2 faltan en algunos Mss,[2] que comienzan con el 3, también llamado Pereq ben Azzay (Raši en Ber 22a) y que muchas veces da nombre a todo el Tratado. Los Caps 3-11 ofrecen normas de conducta, reglas para estar a la mesa, para tomar los baños, etc, con mucho material en común con ARN. En Ber 22a los discípulos de R. Yehudah piden al maestro enseñarles un capítulo del Derek Ereṣ; TJ Sabb 6,2,8a cita una sentencia de DER afirmando expresamente que se encuentra *be-derek ereṣ*. El bloque fundamental podría haberse originado en el período tannaítico; pero posteriormente el texto no sólo fue reelaborado, sino que experimentó un desarrollo vital que habría de conducir a una muy fluida tradición textual.

6. Derek Ereṣ Zuṭṭa (= DEZ)

Bibliografía:
Cfr *supra* Bibliografía de DER; M. Friedmann, *Pseudo-Seder Eliahu zuta.* Viena 1904, reimpr. Jerusalén 1960; D. Sperber, *Masechet Derech Eretz*

[2] El Cap 1 trata sobre los matrimonios ilícitos, razón por la que Eliya Gaon piensa que pertenece a Kalla; el Cap 2, sobre las diversas categorías humanas, etc.

Zutta, Jerusalén 1982[2]. Versión alemana: A. TAVROGI, *Der thalmudische Tractat Derech Erez Sutta*, Königsberg 1885.

Fundamentalmente DEZ es una colección de dichos, en su mayoría anónimos, dirigidos a los maestros para exhortarlos al examen de conciencia y a la humildad. El último capítulo (10) es de orden escatológico. Se trata de una obra compuesta: los Caps 1-4 son citados como "temor del pecado" (*yir'at ḥet*); los Caps 5-8 (tomados en las ediciones de TB del Maḥzor Vitry) son los exclusivamente llamados DEZ por las *Halakot Gedolot*; el Cap 10 procede con seguridad de una fuente distinta. Por estilo y contenido es posible establecer una datación en el primer período amoraítico, pero falta base para una datación segura de la redacción final.

7. PEREQ HA-ŠALOM

Texto en HIGGER (cfr *supra* apartado 5, DER) y en HIGGER, *Massekhtot Zeirot*, Nueva York 1929 (las dos recensiones). Traducción alemana: A. WÜNSCHE, *Lehrhallen* IV 56-61.

Este capítulo está frecuentemente editado como el 11° de DEZ (así en TB de Vilna). Se trata de un breve escrito de sentencias sobre la paz. Nos ha llegado en dos recensiones (cfr S. Schechter, ARN 112s, nota 19 a B). Su muy probable fuente es LvR 9,9 (edición de Margulies 187-195).

8. LOS OTROS "TRATADOS MENORES"

Texto:
M. HIGGER, *Seven Minor Treatises... and Treatise Soferim II*, Nueva York 1930 (introducción, texto y traducción). Por primera vez fueron editados por R. KIRCHHEIM, *Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani*, Frankfurt 1851, reimpr. Jerusalén 1970, según un Ms de E. Carmoly; posteriormente se publicaron en casi todas las ediciones de TB detrás de los siete "Tratados extracanónicos" que acabamos de presentar.

Estos 7 Tratados son compilaciones por temas de baraitot. Es Najmánides quien por primera vez los cita en su *Torat ha-Adam*[3]

---

[3] *Kitbe Ramban*, ed. B. Chavel, Jerusalén 1964, II 100.

como una unidad: "el Tratado *Ṣiṣit*, uno de los siete Tratados Menores". Estos textos son considerados postalmúdicos: para M. Higger se trata de los primeros compendios temáticos en la época de después de la Misnah, originados en Palestina, aunque reelaborados posteriormente en Babilonia. En LvR 22,1 (ed. de Margulies 496) R. Nejemyah afirma que los preceptos sobre los flecos, filacterias y *mezuzot* ya se contenían en la Ley dada en el Sinaí; esta sentencia está retomada en QohR 5,7 por un redactor posterior quien por *Ṣiṣit*, *Tefillin* y *Mezuzah* entiende los "Tratados Menores", y los completa con *Gerim*, *'Abadim* etcétera (cfr Epstein, JTM 50). Estas sentencias, por tanto, como testimonio en favor de los Tratados Menores sólo son utilizables indirectamente (para el período gaónico).

1. *Sefer Torah*: Prescripciones para la escritura de los rollos de la Torah; su forma básica es ya del s. III, aunque posteriormente sería reelaborada.

2. *Mezuzah*, "dintel de la puerta". Se hace referencia al fragmento de pergamino con Dt 6,4-9 y 11,13-21, guardado en un estuche y colocado en el poste derecho de la puerta.

3. *Tefillin*: "Correas para la oración", "filacterias"; tomadas de Ex 13,9.16; Dt 6,6 y 11,18.

4. *Ṣiṣit*, "flecos o cordones" (Nm 15,37ss; Dt 22,12) en las cuatro puntas del chaleco y posteriormente en el pequeño y gran talit (el manto para la oración).

5. *'Abadim*: "esclavos". Traducción alemana con notas en *Angelos* I, cuaderno 3-4, Leipzig 1925, 87-95.

6. *Gerim*: "prosélitos".

7. *Kutim*: "samaritanos". La actitud amistosa hacia los samaritanos en gran parte de esta obra sugiere que el bloque fundamental debe ser anterior a la ruptura definitiva al final del s. III.

Los tres Tratados últimos, ya habían sido editados anteriormente: H.J.D. Azulai, *Mar'it ha-Ajin*. Livorno 1805; otra versión de Gerim, en *Śimḥat ha-Regel*, Livorno 1782. Jakob Naumburg comentó Gerim en *Naḥalat Yaaqob*, Fürth 1793.

TERCERA PARTE

LOS MIDRASIM

Capítulo I

INTRODUCCIÓN

Bibliografía:
R. Bloch, "Midrasch", *DBS* V, París 1950, 1263-90; "Écriture et tradition dans le judaïsme: aperçus à l'origine du Midrash", *Cahiers Sioniens* VIII, 1954, 9-34; A. del Agua Perez, *El Método Midrásico y la Exégesis del Nuevo Testamento* (Biblioteca Midrásica 4), Valencia 1985; A. Díez Macho, "Derás y Exégesis del Nuevo Testamento", *Sefarad* 35 (1975) 37-89; L. Finkelstein, "The Oldest Midrash: Pre-Rabbinic Ideas and Teachings in the Passover Haggadah", *Harvard Theological Review* 31 (1938) 291-317; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985 (sobre la exégesis Bíblica interna: cfr recensión de Y. Zakovitch, *Tarbiz* 56, 1986s, 136-143); Abr. Goldberg, "The Early and the Late Midrash" (h), *Tarbiz* 50 (1980s) 94-106; A. Goldberg, "Die funktionale Form Midrasch", *FJB* 10 (1982) 1-45; I.B. Gottlieb, "Midrash as Biblical Philology", *JQR* 75 (1984s) 134-161; E.E. Hallewy, "Biblical Midrash and Homeric Exegesis" (h), *Tarbiz* 31 (1961s) 157-168; I. Heinemann, *Darkhe ha-Aggada*, Jerusalén ³1970 (sobre esta obra, cfr E.E. Urbach, *KS* 26, 1949s, 223-228); J. Heinemann, "Aggadah"; M.D. Herr, EJ XI, 1507-1514; K. Hruby, "Exégèse rabbinique et exégèse patristique", *Revue des Sciences Religieuses* 47 (1973) 341-372; M. Jurgrau, "Targumic and Midrashic Methods of Interpretation" (h), *Bar Ilan* 12 (1974) 179-199; M. Kadushin, *The Rabbinic Mind*, Nueva York ³1965; R. Le Déaut, "A propos d'une définition du Midrash", *Bib* 50 (1969) 395-413; S.M. Lehrman, *The World of Midrash*, Londres 1961; F. Mass, "Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung", *ZThK* 52 (1955) 129-161; E.Z. Melammed, *Bible Commentators* (h), Jerusalén 1955, I, 5-128; M.P. Miller, "Targum, Midrash and the Use of the Old Testament in the New Testament, JSJ 2 (1971) 29-82 (ensayo bibliográfico); D. Muñoz León, *Derás. Los Caminos y Sentidos de la Palabra Divina en la Escritura. I.ª Serie: Derás Targúmico y Derás Neotestamentario* (Bibliotheca Hispana Biblica 12), Madrid (CSIC) 1987; J. Neusner, *Midrash in Context. Exegesis in Formative Judaism*, Philadelphia 1983; G. Porton, "Defining Midrash" en J. Neusner (editor), *The Study of Ancient Judaism* I, Nueva York 1981, 55-92 (reelaboración del de *ANRW* II, 19/2, Berlín-Nueva York 1979, 103-138); *Understanding Rabbinic Midrash: Texts and Commentary*, Hoboken 1985; A. Rosenzweig, "Die *Al tiqri* Deutungen", FS I. Lewy, Breslau 1911, 204-258; S. Rozik, "Midrashic and Literary Modes in Biblical Interpretation" (h), *Beth Mikra* 21, fasc 64 (1965) 71-78; R.S. Sarason, "Toward a New Agendum for the Study of Rabbinic Midrashic Literature", GS J. Heinemann, Jerusalén 1981, 55-73;

I.L. SEELIGMANN, "Voraussetzungen der Midraschexegese", *VTS* I (Leiden 1953) 150-181; H. SLONIMSKY, "The Philosophy Implicit in the Midrash", *HUCA* 27 (1956) 235-290; G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*. Leiden [2]1973 (reimpr., 1983); "Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis", en *idem, Studies* 59-91 (antes en *The Cambridge History of the Bible*. I, Cambridge 1970, 199-231); I. WARTSKI, *Leshon ha-Midrashim*. Jerusalén 1970 (especialmente sobre los términos griegos en el Midrás); J. WEINGREEN, *From Bible to Mishnah*. Manchester 1976; A.G. WRIGHT, *The Literary Genre Midrash*. Staten Island, Nueva York 1967 (cfr recensión de Le Déaut en su citado artículo).

I. EL CONCEPTO DE MIDRÁS

Bibliografía:

BACHER, ET I 25-28.103-5; II 41-3.107; I. FRANKEL, *Peshat in Talmudic and Midrashic Literature*. Toronto 1956; M. GERTNER, "Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics", *BSOAS* 25 (1962) 1-27; I. HEINEMANN, *Lehitpaḥut ha-munaḥim ha-miqṣo'im le-peruš ha-Miqra*, *Leshonenu* 14 (1946) 182-9; R. LOEWE, "The *Plain* Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis", *Papers of the Institute of Jewish Studies*. Londres 1 (1964) 140-185; S. WAGNER, *ThWAT* II (1977) 313-329.

LA palabra midrás procede del verbo *daraš*, cuyo sentido es "buscar, preguntar". Ya en la Biblia tiene un preponderante sentido teológico: Dios o la Torah son su objeto (cfr Esd 7,10: "Esdras había aplicado su corazón a *escrutar* la Ley de YHWH"; Is 34,16: "*Inquirid* en el libro de YHWH"). En la Biblia el sustantivo "midrás" aparece por primera vez en dos pasajes tardíos: según 2Cr 13,22, "el resto de los hechos de Abiyyah, sus actuaciones y sus palabras, están escritos en el *midrás* del profeta Iddo"; y 2Cr 24,27 hace referencia a "lo que está escrito en el *midrás* del libro de los reyes". El sentido exacto del vocablo "midrás" en estos dos pasajes no es del todo seguro: "libro", "obra" (LXX traduce *biblion* y *grafe;* la Vulgata, *liber*), o acaso ya –como más tarde será usual– "interpretación de la Escritura". Ben Sir 51,23 es el primer lugar donde se usa el sintagma *bet midraš*, "casa de instrucción/estudio". En Qumrán se usa frecuentemente el verbo *daraš* con el sentido de "escrutar", "interpretar" (las leyes o los mandamientos: 1QS

5,11; 6,6; 4QFlor 1,11) y se habla del *midraš ha-torah* (1QS 8,15; CD 20,6).

Tenemos, pues, ya el uso rabínico, según el cual midrás será ante todo "estudio", "investigación": en cuanto "teoría", perfectamente distinguido de lo que es más importante, la "praxis" *(ma'aśeh)* (Abot 1,17); en cuanto sinónimo de *talmud* –como en TJ Pes 3,7,30b–, en oposición a la "praxis". Con el sentido preciso de "explicación/interpretación" aparece midrás en la Misnah, Ket 4,6: *zeh midraš daraš* (= "ésta es la interpretación que ofreció". El objeto de la interpretación es aquí el contrato matrimonial, la *ketubah*). Mas el midrás se ocupará especialmente del texto bíblico, como en TJ Yom 3,5,40c: toda "interpretación de la Escritura" *(midraš)* debe hacerse según el contenido de la misma. *Bet ha-Midraš* es, pues, la "casa de instrucción" donde primordialmente uno se dedica al estudio de la Biblia (cfr Sabb 16,1; Pes 4,4). Con mayor concreción, midrás será también el resultado de la interpretación, a saber, la obra escrita que contiene tales interpretaciones de la Escritura. El *daršan* (en arameo, *darośa*) es el intérprete o predicador.

De suyo esta expresión no define un determinado método exegético que vendría a oponerse al sentido literal –al *pešaṭ*–, como sería el caso en la exégesis medieval.[1] Tampoco *pešaṭ* es en la época talmúdica el simple y puro sentido literal, sino la rica interpretación ya consagrada por una tradición constante y un magisterio autoritativo.

2. Los comienzos de la exégesis midrásica

Como ya ha puntualizado R. Le Déaut (art. cit., p 401), no es posible una definición precisa de midrás. Es factible sólo una descripción. Esta es la descripción de G. G. Porton: "Un tipo de literatura, oral o escrita, en relación directa con un texto canónico fijado –considerado por el midrasista y su audiencia como palabra autorizada y revelada de Dios–, en la que dicho texto canónico se cita explícitamente o es aludido con toda claridad" (*The Study*, p 62).

---

[1] Aunque bien es verdad que una distinción *deraš-pešaṭ* se da ya en los amoraítas: cfr Heinemann 188; Arak 8b; Erub 23b; Sanh 100b; etc.

El texto canónico (o en un sentido más amplio, cualquier texto de autoridad religiosa) es ciertamente el presupuesto indispensable del midrás (aún cuando en Ket 4,6 el objeto de la interpretación sea un contrato matrimonial); con todo, midrás no debe entenderse exclusivamente como "a literature about a literature" (Wright, art. cit., p 74). Así lo ha notado con toda razón R. Le Déaut (art. cit., p 406), pues el midrás puede referirse tanto a un texto bíblico cuanto a un acontecimiento. Nótese que el papel que Porton atribuye en su definición a "la audiencia" (lector u oyente) con respecto al texto a interpretar no viene al caso, pues generalmente será inverificable.

La aplicación de la exégesis midrásica a los más antiguos textos bíblicos se encuentra ya *dentro de la Biblia*: "El más antiguo midrás exegético se ha desarrollado orgánicamente desde la singularidad de la literatura bíblica" (Seeligmann, art. cit., 151). En este sentido el libro de las Crónicas puede considerarse una especie de midrás de los libros de Samuel y Reyes; igualmente los añadidos de los cronistas a los libros más antiguos (por ej., la glosa en Gn 22,14 que identifica el monte del sacrificio de Isaac con el monte del templo). Aquí han de ser mencionados los salmos históricos y especialmente los títulos de los salmos.

De la *literatura postbíblica* mencionemos la alabanza de los antepasados en Ben Sir 44-50, la descripción de la actuación de la Sabiduría en la historia de Israel en Sab 10-19, así como los elementos midrásicos en LXX, Filón y Josefo. La determinación exacta del género literario del libro de los Jubileos y del Apócrifo del Génesis es aún objeto de debate. El Apócrifo del Génesis "contiene –según Fitzmyer– elementos semejantes a los de un targum y un midrás",[3] y, según M. R. Lehmann, probablemente sea "el más antiguo prototipo de ambos de que disponemos" (*RQ* 1 1958s, 251).

La *relación entre targum y midrás* no es fácil establecerla con claridad. Punto de partida para ambos se considera Neh 8,8, y acaso sea su primera referencia bíblica. Se trata de la lectura de la Torah bajo la dirección de Esdras: "Leyeron en el libro de la Ley de Dios con claridad y precisando el sentido, de suerte que entendieron la lectura". En cualquier caso, targum no es simple traducción, sino también aclaración y frecuentemente ampliación de la Biblia con la haggadah. Hay

---

[3] *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*, Roma 1971², 10.

que admitir con Le Déaut (art. cit., p 411) que muchos elementos targúmicos han pasado al midrás, y viceversa, y que consiguientemente no es de recibo una historia autónoma de ambos géneros literarios.[3] El parentesco de los dos géneros resulta del mismo emplazamiento sociocultural que comparten: la escuela y la liturgia sinagogal;[4] el *meturgeman* y el *daršan* –el traductor y el predicador– han sido frecuentemente una misma persona. Lo cual, sin embargo, no dice aún nada sobre los comienzos propiamente dichos del midrás, como justamente ha observado ya Porton: "Los que arguyen que fue la lectura regular de la Torah dentro del servicio sinagogal lo que dio origen al midrás tienen muy poca base en la que apoyar su teoría".[5]

Un género particular de interpretación bíblica, que conocemos por Qumrán, es el *pešer* (1QpHab). Tras el versículo bíblico sigue la correspondiente explicación del texto profético aplicado a la situación actual de la comunidad. Queda reflejada así su convicción de que los textos proféticos trascienden su sentido originario y tienen una significación para el final de los tiempos, que se cumple en el presente del intérprete. Estos comentarios son, pues, comparables a las citas de cumplimiento que aparecen en el Nuevo Testamento. El *Pešer* debe ser tratado como un subgénero del midrás.[6]

Textos de tipo midrásico se han detectado también en el Nuevo Testamento; especialmente para designar los evangelios de la infancia y

---

[3] Cfr A. Sperber, *The Bible in Aramaic. IV B: The Targum and the Hebrew Bible*. Leiden 1973; también los textos en *IV A: The Hagiographa. Transition from Translation to Midrash*. Leiden 1968 (sobre el vol B cfr A. Díez Macho, *JSJ* 6, 1975, 217-236). Para los paralelos entre los targumim del Pentateuco y la literatura rabínica, E. B. Levine, en anexo a la *editio princeps* del Ms Neophyti 1 (A. Díez Macho, *Neophyti 1*, vols II-V, Madrid 1970-78).

[4] Cfr A. D. York, "The Targum in the Synagogue and in the School", *JSJ* 10, 1979, 74-86. Sobre el contexto targúmico litúrgico y académico, cfr J. Ribera, "De la redacción a la interpretación: el Targum". *El Olivo* 26 (1987) 11-126 (p 112: "A causa de la limitación del uso cultual de la Escritura se comprende que el ambiente escolástico del *Bet Midrash* fue la verdadera fragua donde se forjaron los targumim"); del mismo Ribera véase su introducción a *El Targum de Isaías. Versión crítica, introducción y notas*, Valencia 1988, pp 22-24.

[5] *The Study*, p 67.

[6] Cfr M. Fishbane, *The Qumran Pesher and Traits of Ancient Hermeneutics*, 6th WCJS, Jerusalén 1977, I 97-114; M.P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, Washington 1979; W.H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakuk*, Missoula 1979; H. Gabrion, "L'Interpretation de l'Écriture dans la littérature de Qumran". *ANRW* II.19.1, Berlín-Nueva York 1979, 779-848.

el relato de las tentaciones de Jesús se usa con frecuencia el término midrás. Pero en la investigación neotestamentaria designar a un texto como midrás se ha convertido en una moda, donde no siempre se atiende suficientemente a la singularidad del midrás rabínico como punto de partida. La obra de Wright sobre el género literario midrás arranca de esta inseguridad en la que se mueve la investigación neotestamentaria.

Aquí hay que mencionar el *Liber Antiquitatum Biblicarum*, de finales del siglo I, y, según Porton, "uno de los más antiguos midrasim que poseemos".[7] Por su parte, L. FINKELSTEIN, con muy cuestionables argumentos de datación, considera la *haggadah de pesaḥ* el más antiguo midrás propiamente dicho. Con todo, no se puede negar una más amplia prehistoria del midrás, anterior a los tiempos rabínicos.

3. LO ESPECÍFICO DEL MIDRÁS RABÍNICO

Como ya ha ocurrido en sus antecedentes, en la reelaboración e interpretación de la Biblia que hace el midrás rabínico prima también el interés religioso. El midrás no es pura exégesis "objetiva", aunque use sus métodos, conozca los principios filológicos (interpretación por el contexto, explicación de la Biblia por la Biblia) y se interese también por cuestiones de crítica textual.[8] Primariamente el midrás es una actividad religiosa, como ya lo deja ver la recitación (introducida tardíamente) de las trece reglas de R. Yismael durante la oración de la mañana. Ello arranca de la conciencia de la indestructible unidad existente entre Israel y su Biblia: midrás es por ello una continua *actualización*, renovada actualización del texto y de la historia bíblica. Por otra parte, no siempre es evidente el aspecto actualizante de la exégesis midrásica; pero incluso donde a todas luces se detecta sólo una curiosidad piadosa, en último término de lo que se trata es de hacer de la Biblia el universo ético-religioso donde vive el judío.

---

[7] *The Study*, p 72. Pero opinión contraria en M.D. Herr, art. cit., p 1508, para quien LAB no es ningún midrás.

[8] Pero nótese que en la literatura rabínica el principio del *'al tiqre* no siempre sigue a la crítica textual. Cfr Seeligmann 160; I. Heinemann, *Darke* 127-129.

En el midrás los *métodos* de exégesis bíblica no se limitan a las reglas hermenéuticas. G. VERMES distingue entre "exégesis pura" –que trata sobre cuestiones lingüísticas y auténticas o supuestas lagunas y contradicciones del texto– y "exégesis aplicada" o "aplicación de una solución bíblica a un problema no bíblico".[9] También es necesario distinguir, como ya se ha señalado anteriormente, entre halakah y haggadah. La *exégesis halákica* debe ocuparse no sólo de suplir los datos que faltan en la Biblia y precisar la forma exacta de cumplir un precepto; también debe ocuparse de solucionar las contradicciones (como, por ejemplo, entre Dt 15,12 y Ex 21,7 a propósito de la liberación de la esclava[10]), de concordar el texto bíblico con la praxis existente (como en el caso de la prohibición de imágenes) y de fundamentar bíblicamente la normativa no prevista en la Biblia (hay pasajes que pueden ser "apoyos" –*'asmakta*– y otros "alusiones, reminiscencias, recuerdos" –*zeker*–), etc. La *exégesis haggádica* es más libre, como más frívola, aunque, a su modo, muy tradicional y también abierta a las influencias del momento (por ejemplo, ante necesidades apologéticas y polémicas). La diferencia entre exégesis halákica y exégesis haggádica está más en la diferente orientación que en los principios.

I. Heinemann habla de dos principales orientaciones en la haggadah: Por una parte, la *"historiografía creadora"*, que completa el relato bíblico añadiendo detalles, identificando personajes, describiendo anacrónicamente su vida, atribuyendo a los mismos el conocimiento de toda la Biblia y del futuro, suprimiendo contradicciones, juntando mediante la analogía detalles de unos relatos con otros, etc. Por otra parte, la *"filología creadora"*, que se encarga de interpretar no sólo las repeticiones de palabras o frases y las expresiones no necesarias para la comprensión de una sentencia, sino que también interpreta –por un *argumentum ex silentio*– la ausencia de detalles que se esperarían; especial atención presta a los diferentes matices estilísticos de sentencias y relatos paralelos, a las diversas posibilidades de leer una palabra no vocalizada, así como a las formas bíblicas arcaicas; con el convencimiento de que las diversas partes del discurso conservan su autonomía.

---

[9] *Bible and Midrash* 62.

[10] Cfr Vermes, *Bible and Midrash* 69.

realiza su propia división de frases y palabras (¡los primeros manuscritos no ponían división entre palabras!), divide una palabra en otras tantas o la trata como un *notarikon*, cuenta la frecuencia de una determinada letra en un párrafo, atiende a la posición de la palabra en el conjunto para obtener alguna deducción de ello, altera el orden de las palabras en una frase, interpreta libremente los nombres propios, etc.

Lo que podría parecer una manipulación arbitraria del texto bíblico, responde en realidad a la convicción de que todo se encuentra en la Torah; así está escrito en la Misnah: "Ben Bag Bag decía: "Vuelve y revuelve en la Torah, porque todo está en ella" (Abot 5,22). También se tiene la convicción de que la Biblia tiene una gran pluralidad de sentidos.[11] Con todo, los rabinos son conscientes de la violencia que ellos mismos ocasionalmente hacen al texto; adviértanse las significativas palabras de Yismael a Eliezer Ben Hyrqanos: "Mira, tú dices a la Escritura: quédate callada mientras yo te explico".[12] Pero permanece siempre la conciencia de que la Biblia es actual, la Palabra de Dios al hombre hoy.

Quien pretenda una descripción del midrás *rabínico* que sea de utilidad debe estar en condiciones de distinguirlo de la literatura tipo midrásico anterior y posterior, para así poder perfilar los precursores y sucesores de la exégesis bíblica del período rabínico. Estableciendo una comparación entre el rollo del templo de Qumrán (11QTorah) y los primeros textos rabínicos, Abr. Goldberg resalta cómo el rollo del templo –entendido como "midrás primitivo"– no deduce o justifica la halakah a partir de la Biblia mediante reglas, sino que coloca la halakah junto al texto bíblico y entre los versículos bíblicos, dándole el mismo valor y sin distinguirla estilísticamente. Que la halakah farisea haya sido ofrecida también de esta manera y que vestigios de la posterior evolución al "midrás tardío" aún se vieran en textos como Sot 8, no se puede documentar. En todo caso, es exacta esta caracterización del midrás rabínico que lo distingue de sus precursores: los textos rabínicos usan de múltiple forma el texto bíblico como prueba, distinguen con toda claridad y estilísticamente el texto bíblico de la explicación y frecuentemente indican cuáles son las reglas por las que obtienen su

---

[11] "Un pasaje bíblico tiene muchos sentidos" (Sanh 34a).
[12] Sifra, *Tazri'a Nega'im* 13,2; ed. Weiss 68b.

exégesis. Añádase como característico la cita de los nombres de los rabinos, como autores/transmisores de las interpretaciones sustentadas. En los midrasim tardíos, por contra, los nombres de los rabinos se hacen cada vez más raros y terminarán por desaparecer.

4. Clasificación de los midrasim

Los midrasim rabínicos que se nos han conservado se pueden clasificar de la siguiente manera:

a) Midrasim halakicos y haggádicos

Esta distinción no debe entenderse rigurosamente, por cuanto muchos son los midrasim halákicos que contienen abundante material haggádico y viceversa. Con esta distinción se apunta sólo a la característica predominante del midrás.

A veces se dice que es una tautología designar un grupo de midrasim como haggádicos, pues el sentido original de *haggadah* sería el de "exégesis de la Biblia", como ya deja ver la fórmula introductoria *maggid hakatub.*[13] Esta objeción, sin embargo, considera sólo el sentido original del concepto "haggadah"; en la evolución posterior este concepto va estrechando su campo significativo. El mismo Bacher[14] precisa que "ya desde época antigua este sustantivo, en la terminologia de las escuelas, tiene el sentido de exégesis no halákica". Por tanto entendemos debe mantenerse la clasificación tradicional según el contenido.

Por el contrario la designación de los midrasim halákicos como *"midrasim tannaíticos"* sólo es admisible si simultáneamente se introduce un principio temporal de clasificación, para entonces poder hablar también de "midrasim amoraíticos" y "midrasim gaónicos". Pero la datación de los midrasim, y especialmente la de los halákicos, es sumamente problemática.

---

[13] Cfr Bacher, ET I.30; Porton, *The Study* 77.
[14] ET I 33.

b) MIDRASIM EXEGÉTICOS Y HOMILÉTICOS

Por la forma distinguimos midrasim exegéticos y homiléticos. Tampoco aquí es posible intentar una neta separación, en cuanto que características de un género se mezclan también con las del otro. Una diferencia, con todo, es fundamental: el uno hace exégesis del texto versículo a versículo, incluso palabra por palabra; el otro ofrece un comentario edificante a un solo versículo o al tema principal de la correspondiente lectura semanal de la sinagoga (de la Torah o de los Profetas). Además los midrasim homiléticos no ofrecen generalmente predicaciones/homilías realmente pronunciadas en la sinagoga, sino más bien pequeñas unidades literarias desarrolladas, al menos en parte, en las escuelas.

La mezcla de los diversos géneros en el midrás es, por lo demás, absolutamente inevitable dado que el midrás, más que ningún otro género de la literatura rabínica, es una literatura de compilación y de citas. Especialmente en el midrás exegético se da la tendencia a encadenar interpretaciones siguiendo el orden del texto bíblico, y ofreciendo normalmente los nombres de los autores/transmisores de cada interpretación. Y lo mismo vale de los midrasim homiléticos. Serán normales, pues, los préstamos mutuos entre ambos géneros.

c) LUGAR DE ORIGEN

Aquí hay absoluta unanimidad: prácticamente todos los midrasim, con la sola excepción de las colecciones más tardías, tienen su origen en Palestina. Babilonia nunca llegó a desarrollar una literatura midrásica propia; los midrasim que aparecen en el Talmud de Babilonia son comparativamente muy rudimentarios y proceden en su mayor parte de un fondo palestinense. ¿Por qué los rabinos de Babilonia se han mostrado tan poco creadores en literatura midrásica (como tampoco en targum)? ¿Acaso tiene que ver la cosa con el contexto sociocultural del midrás?[15] ¿Hay otras causas en el trasfondo? Aún no tenemos una respuesta satisfactoria.

---

[15] Este contexto merece ser estudiado más de cerca.

5. El ciclo de lecturas en la sinagoga

Bibliografía:
M. Bregman, "The Triennial Haftarot and the Perorations of the Midrashic Homilies", *JJS* 32 (1981) 74-84; A. Büchler, "The Reading of the Law and the Prophets in a Triennial Cycle", *JQR* 5 (1892s) 420-468; 6 (1893s) 1-73 (reimpr. en J.J. Petuchowski, editor, *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy*, Nueva York 1970); I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim 1962[4] (= reimpr. de la de Franfurt 1931[3]), 155-186; E. Fleischer, "A List of Yearly Holidays in a Piyyut by Qiliry" (h), *Tarbiz* 52 (1982s) 223-272; J. Heinemann, "The Triennial Lectionary Cycle", *JJS* 19 (1968) 41-8; M.L. Klein, "Four Notes on the Triennial Lectionary Cycle", *JJS* 32 (1981) 65-73; J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Synagogue*, Cincinnati I 1940 (reimpr., Nueva York 1971, con un importante *Peolegomenon* de B.Z. Wacholder), II 1966 (completada por I. Sonne); G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I, Cambridge (Mass.) 1958 (= 1927) 296-302; Ch. Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim 1973; D. Rosenthal, "The Torah Reading in the Annual Cycle in the Land of Israel" (h), *Tarbiz* 53 (1983s) 144-8 (lo más tarde desde finales del s. III, acaso en las sinagogas babilónicas de Palestina; cfr AZ 2a-3b).

Los midrasim homiléticos presentan homilías/prédicas correspondientes a las lecturas sinagogales de los sábados y demás festivos. Siguen un orden de lecturas palestinense, aunque posteriormente en su mayoría han sido subdivididos según el orden babilónico de lecturas (otro tanto ocurrió con los midrasim halákicos, que originariamente tuvieron un principio de clasificación totalmente distinto del actual).

a) La lectura de la Torah

Meg 3,6 prevé una lectura continua de la Torah, aunque no deja claro si las lecturas de los días entre semana se incluyen o no en el proceso. De Meg 29b resulta que en Babilonia se realizaba un ciclo anual de lecturas y en Palestina un ciclo trienal.[16] Pero aún en la época gaónica no había *un ciclo homogéneo* en Palestina,[17] sino que las

---

[16] Este texto, sin embargo, no está datado con seguridad; en cualquier caso queda abierto a la discusión si aquí los "tres años" han de ser entendidos en sentido estricto.

[17] Para la época rabínica, cfr LvR 3,6 (ed. Margulies 69); para el período gaónico, cfr *Ha-ḥilluqim še-ben 'anše mizraḥ w-bene 'ereṣ Yiśra'eL* ed. M. Margoliot, Jerusalén 1938, 88.

lecturas variaban de un lugar a otro. Esto es lo que prueban las diferentes listas de perícopas:[18] se pueden contar 141, 154, 155 y 167 sedarim. Además las lecturas no estaban ligadas a una determinada época del año, como resulta de las *Qerobot Yannay*. En lugar de un ciclo de tres años exactos hemos de contar con uno de alrededor de 3 años y medio hasta casi cuatro años. El ciclo se interrumpía en los sábados especiales (para los cuales, como para las fiestas, las lecturas estaban fijadas desde antiguo). Síguese que no ha podido existir una fija correspondencia entre una determinada lectura de la Torah y una determinada lectura de los Profetas. El ciclo babilónico anual divide el Pentateuco en 54 capítulos semanales; es posible que esta división también procediera de Palestina.[19]

o) La lectura de los Profetas

La lectura de los profetas[20] ya se menciona en el NT (Lc 14,7), pero sólo tardíamente fue regulada dentro de un ciclo. Contrariamente a lo reglamentado para la lectura de la Torah, para la de los Profetas no existía la obligación de la *lectio continua*.[21] Las lecturas de las fiestas y de los sábados especiales estaban ya fijadas desde antiguo,[22] pero por lo demás había una gran libertad de elección; bastaba sólo que la haftarah tuviera algo en común con el seder.[23] Frecuentemente las haftarot se copiaban todas juntas en rollos aparte (Git 60a); y por lo que se deduce de las tardías listas de haftarot del ciclo trienal, Isaías y los doce profetas menores eran los más usados. En los tres sábados de duelo y en

---

[18] En Palestina la perícopa del Pentateuco recibe el nombre de *seder* (plural, *sedarim*); en Babilonia, *paraša* (plural, *paraššyot*).

[19] Cfr Wacholder, XXIII; Perrot, 146s. Un piyyut de Qallir publicado por E. Fleischer presupone el ciclo anual que termina con la fiesta de *śimḥat torah*. Es más verosímil el origen palestinense de este ciclo de lecturas (*A List*, pp 243-5) que la hipótesis de una influencia babilónica en el siglo VII. A pesar de las numerosas singularidades del texto, Fleischer cree poder excluir una reelaboración babilónica.

[20] *Haftarah*, "cierre, despedida"; nota el giro palestinense *'ašlemata*, que contempla ciertamente el final de la lectura, no el del servicio sinagogal.

[21] Meg 4,4: "En la lectura de los Profetas se pueden hacer saltos, pero no en la del Pentateuco".

[22] Cfr TosMeg 3,1-7 (ed. de Lieberman, 353-5); sobre el particular, Lieberman, TK V 1164ss.

[23] Cfr Meg 29b.

los siete de consolación (desde el 17 de Tammuz hasta Sukkot) –para los cuales las lecturas estaban prefijadas desde antiguo– la predicación versaba sobre las haftarot.[24] Frecuentemente las homilías (iliterarias!) de los midrasim terminan citando, a modo de conclusión consoladora (*ḥatimah*), el versículo inicial de la haftarah; pero comoquiera que muchas de las *ḥatimot* no responden a una haftarah conocida o simplemente no acaban con un versículo de los profetas, resulta que sólo en casos aislados es posible deducir de la peroración de la homilía cuál era el texto profético leído junto con el seder de la Torah (Bregman).

c) Los Hagiógrafos

Según Sabb 16,1 éstos no se leían en el oficio sinagogal; TJ Sabb 16,1,15c limita su lectura al momento anterior a la oración vespertina;[25] para ese momento Sabb 116b menciona expresamente la lectura de los *ketubim* en Nehardea. Muy antigua es la lectura de Ester en la fiesta de Purim; Soferim 14,3 atestigua la de Rut, Cantar y Lamentaciones. Evidentemente se recitaban también los Salmos durante el servicio sinagogal, pero generalmente sin un orden establecido.

6. La homilía sinagogal: *Petiḥah* y *Ḥatimah*[26]

Bibliografía:

N.J. Cohen, "Structure and Editing in the Homiletic Midrashim", *AJSR* 6 (1981) 1-20; J. Heinemann, *Sermons in the Talmudic Period* (h), Jerusalén 1970; EJ XIII, 994-8; "On Life and Death. Anatomy of a Rabbinic Sermon", *SH* 27 (1978) 52-65 (sobre la homilía de Tanjum de Nawe en Sabb 30ab); S. Maybaum, "Die ältesten Phasen in der Entwicklung der jüdischen Predigt", 19. *Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin*, 1901; L. Zunz, GV 342-372.

[24] No podemos precisar hasta qué punto la predicación tenía en cuenta la lectura de los profetas. Cfr Wacholder, XII, contra la opinión de Mann.

[25] La oración de *minḥah*. Cfr Schürer-Vermes.

[26] *Petiḥah* y *Ḥatimah* solemos traducirlos por "Apertura" y "Conclusión".

Sobre la *Petiḥah:* W. BACHER, *Die Proömien der alten jüdischen Homilie*, Leipzig 1913 (reimpr., Westmead 1970); M. BREGMAN, "Circular Proems and Proems Beginning with the Formula *Zo hi šene'mra beruaḥ ha-qodeš*" (h), GS. J. HEINEMANN, Jerusalén 1981 (parte hebrea, 34-51); H. FOX, "The Circular Proem: Composition, Terminology and Antecedents", *PAAJR* 49 (1982) 1-31; A. GOLDBERG, "Petiḥa und Ḥariza. Zur Korrektur eines Missverständnisses", *JSJ* 10 (1979) 213-8; "Versuch über die hermeneutische Präsupposition und Struktur der Petiḥa", *FJB* 8 (1980) 1-59; K.-E. GRÖZINGER, "Prediger gottseliger Diesseitszuversicht", *FJB* 5 (1977) 42-64; J. HEINEMANN, "The Petiḥtot in Aggadic Midrashim, their Origin and Function" (h), *4.º WCJS*, Jerusalén 1968, II 43-7; "The Proem in the Aggadic Midrashim. A Form Critical Study", *SH* 22 (1971) 100-122; "Tannaitic Proems and their Formal Characteristics" (h), *5.º WCJS*, Jerusalén 1972, III 121-134; M.S. JAFFEE, "The Midrashic Proem: Towards the Description of Rabbinic Exegesis", en W.S. Green (editor), *Approaches* IV 95-112; B. KERN, "Paraphrasendeutung im Midrasch. Die Paraphrase des Petiḥaverses", *FJB* 9 (1981) 115-161; P. SCHÄFER, "Die Peticha -ein Proömium?", *Kairos* 12 (1970) 216-9; E.L. Segal, "The *Petiḥta* in Babylonia" (h), *Tarbiz* 54 (1984ss) 177-204; A. SHINAN, "Letorat happetiḥta", *Jerusalem Studies in Hebrew Literature* 1 (1981) 135-142.

Sobre la *Ḥatimah:* A. GOLDBERG, "Die Peroratio (Ḥatima) als Kompositionsform der rabbinischen Homilie", *FJB* 6 (1978) 1-22; E. STEIN, "Die homiletische Peroratio im Midrasch", *HUCA* 8-9 (1931-2) 353-271.

La predicación rabínica en la sinagoga es de tipo popular; ampliando el círculo, se celebra también en la escuela, fuera del oficio religioso (con lo que no se está ya tan limitado temporalmente); la predicación es también a veces una especie de tarea escolar en la academia rabínica, que consiste bien en la síntesis escrita de una homilía realmente predicada o bien en la creación literaria de una homilía. Pero en todos los casos –naturalmente variando según cambian las circunstancias de tiempo y lugar– la predicación se ha ajustado a unas formas convencionales fijas. Hasta ahora han sido las formas de *Petiḥah* y *Ḥatimah* (apertura y conclusión) las más estudiadas; el cuerpo principal/central de la homilía ha sido menos atendido por los investigadores; ciertamente no se desarrolla según unas reglas tan fijas como las mencionadas formas.[27]

---

[27] N.J. Cohen ha hecho ver que en los primeros midrasim homiléticos el cuerpo central de la predicación se estructura habitualmente sobre cuestiones temáticas, a las que siguen las observaciones exegéticas de los versículos de la perícopa. En los midrasim más tardíos ya no se sigue este orden y llegan a introducirse *petiḥot* en el cuerpo central del

a) La Petiḥah

La *Petiḥah* es seguramente la forma más frecuente de la literatura midrásica: W. Bacher ha recensionado más de 1.400 ejemplos; y hay muchos más. El nombre viene de la fórmula usual: *Rabbi N. N. pataḥ*: "Rabbi ha abierto (la homilía)", "...ha comenzado con", "...ha predicado". Consecuentemente *petiḥah* se traduce usualmente por "apertura", "introducción", "proemio", pero también simplemente por "predicación".

La estructura es tripartita: a) se cita un versículo de apertura, que generalmente no es del conjunto de escritos bíblicos de donde se toman las lecturas (el seder y la haftarah), sino que procede de los *ketubim*; b) explicación de este versículo; c) se conduce la explicación hasta unirlo con el versículo del seder, generalmente el primero o segundo de la lectura del Pentateuco.

Junto a esta "apertura simple" se dan también otras formas más complejas, cuando la transición del versículo de apertura al del seder se realiza mediante la cita de diferentes rabinos. A veces el versículo del seder se cita antes del de apertura. En ocasiones en la apertura se emplean versículos de las tres partes de la Biblia.[28]

La forma de apertura aparece esporádicamente en los midrasim halákicos (siempre dudosamente); en el Talmud y en el midrás se la pone a veces en boca de los tannaítas. En todo caso, su forma clásica la alcanza en los más antiguos midrasim haggádicos, como GnR y LvR. La evolución subsiguiente le llevará a formas más y más contaminadas. Especialmente debe citarse un modelo que al final, en lugar del versículo del seder o junto a él, vuelve a repetir el de *petiḥah* consiguiendo así cerrar un marco para todo el conjunto ("circular proem" le

sermón. Cohen no ve en ello ninguna señal de desvirtualización de la forma: "La ruptura de la firme estructura de la exposición rabínica fue debida a la consciente decisión de los editores para resaltar el arte de sus homilías" (*Structure* 20). Pero si en algún caso se comprueba una gran combinación de temas en homilías tardías, no podrá menos de verse una corrupción de la forma.

[28] Bacher interpreta este dato como que la *petiḥah* tiene por motivo subyacente fundamental la unidad de toda la Biblia: con razón Goldberg (*USJ* 10) le observa que esto no es esencial de la *petiḥah*: se trata simplemente de una forma independiente de argumentación.

llama Bregman). Esta estructura es la que gusta de usar –aunque no exclusivamente– el modelo que introduce su versículo con la fórmula: "Esto es lo que se dijo por N.N. en el Espíritu Santo".[29]

Se discute la función de la "apertura": ¿Se trata de una introducción a la homilía? ¿o es ella ya la homilía? Bacher al traducirla por "Proömium" ya la ha considerado introducción. Pero sigue en pie la pregunta: ¿Por qué tantos proemios y ninguna homilía propiamente dicha, si no se consideran tales las informales secuencias de exégesis que siguen a los proemios? Por ello J. Heinemann ha considerado la apertura como una predicación introductoria previa a la lectura, en favor de lo cual estaría tanto la brevedad de las *petiḥot* como su forma de invertir el orden de los versículos; posteriormente las *petiḥot* se usarían también ciertamente como introducción a más largas homilías. Por el contrario, P. Schäfer considera imposible que *pataḥ* pueda tener simultáneamente los dos significados: "abrir, introducir" y "explicar, predicar". Por lo demás, no hay ninguna documentación de que tales predicaciones introductorias hayan sido usadas jamás realmente. De aquí Schäfer concluye que la apertura sería simplemente una homilía y que la fórmula introductoria *Rabbi N.N. pataḥ* significaría sin más que el predicador va a explicar el texto de la perícopa con la ayuda del verso bíblico citado. Pero con toda razón Grözinger ve aquí una alternativa sólo aparente, pues debe contarse con una variada función de las *petiḥot* a lo largo de la historia de las homilías rabínicas: la apertura ha podido ser tanto una unidad homilética autónoma como parte de una homilía bipartita, que pudiera realmente haber sido predicada o que simplemente pudiera haber sido la composición literaria de un redactor.[30]

---

[29] Sobre esta *Petiḥah de ruaḥ ha-qodeš*, cfr A. Goldberg, *Ich komme und wohne in deiner Mitte*, Frankfurt am Main 1977, 14s. Bregman ("Circular Proems") considera ambas formas como desarrollos tardíos de la homilía literaria, particularmente en voga en la literatura del *Tanḥuma-Yelammedenu*.

[30] Cfr Grözinger, *FJB* 5 (1977) 42-64. Para la historia del proceso homilético, cfr Bregman, *Circular Proems*.

b) La Ḥatimah

La *ḥatimah* es el "cierre" o conclusión de la homilía; pero no es propiamente el caso de la *peroratio* (donde retóricamente se vuelven a recoger los argumentos del discurso para convencer al auditorio). La homilía rabínica, más bien, procura acabar con un tono consolador.[31] Las palabras de consolación que se añaden al final de los tratados de la Misnah y la Tosefta revelan la misma tendencia.

Como la apertura, aunque no con tan fija estructura, la conclusión se construye con una perspectiva mesiánica o escatológica en sentido general. Comienza con un texto de la perícopa leída y realiza la transición desde su primer o último versículo tratado (el *'inyan* o tema específico de la homilía) hasta el versículo de conclusión, que generalmente es un texto consolador tomado de los profetas. Para introducir este versículo consolador hay ya acuñada una fórmula conclusiva en la que Dios actúa frecuentemente como interlocutor y suele contraponer el mundo presente al mundo venidero: "En el mundo venidero no ocurre como en este mundo...", "Si así es en este mundo, ¡cuánto más en el mundo venidero!", etc. Contrariamente a lo que ocurre con la apertura, es difícil determinar dónde comienza la conclusión, pues no tiene ninguna señalización formal; las más de las veces se le reconoce sólo por su final.

Como lo ha señalado Goldberg,[32] la función homilética de la *ḥatimah* debe ser considerada desde la caracterización tipológica que la homilía rabínica hace de la Escritura: el predicador comienza explicando un versículo de la perícopa –que generalmente se refiere a algo aún incompleto o de sentido inseguro– y lleva conscientemente la explicación al versículo de los profetas; pasa así de lo incompleto a lo completo, y la *ḥatimah* viene a ser como la conclusión de acento escatológico de la homilía.

---

[31] Cfr SDt § 342, ed. de Finkelstein, p 391s, donde se vuelve sobre el ejemplo de Moisés; PRK 13,14, ed. de Mandelbaum p 238: Todos los profetas comienzan con palabras de exhortación y terminan con palabras de consolación, a excepción de Jeremías.

[32] Art. cit., 20-22.

CAPÍTULO II

LOS MIDRASIM HALÁKICOS

1. INTRODUCCIÓN GENERAL

Bibliografía:
Ch. ALBECK, *Untersuchungen über die halakischen Midraschim*, Berlín 1927; *Mabo*, 79-143; M. CHERNICK, "The Use of *Ribbûyim* and *Mi'ûtim* in the Halakic Midrash of R. Ishmael", *JQR* 70 (1979s) 96-116 (ninguna clara distinción entre Yismael y Aqiba); J.N. EPSTEIN, ITL 497-746; L. FINKELSTEIN, "The Sources of the Tannaitic Midrashim", *JQR* 31 (1940s) 211-243; Abr. GOLDBERG, *Leshonot "dubar 'aher" be-midraše ha-halakah*, FS E.Z. Melammed, Ramat Gan 1982, 99-107; D. HALIVNI, "The Early Period of Halakhic Midrash", *Tradition* 22 (1986) 37-58; A.J. HESCHEL, "Studies in Midrashic Literature" (h), FS A. Weiss, Nueva York 1964, 349-360 (diferencias en la haggadah entre las escuelas de Yismael y Aqiba); M.D. HERR, EJ XI 1251-3 (resumen de Albeck); D. HOFFMANN, *Zur Einleitung in die halakischen Midraschim*, Berlín 1887; J.N. LIGHTSTONE, "Oral and Written Torah in the Eyes of the Midrashist: New Perspectives on the Method and Message of the Halakhic Midrashim", *Studies on Religion* 10,2 (1981) 187-193; "Form as Meaning in Halakhic Midrash. A Programmatic Statement", *Semeia* 27 (1983) 24-35; E.Z. MELAMMED, *Introduction*, 161-317; *The Relationship between the Halakhic Midrashim and the Mishna and Tosefta: The Use of Mishna and Tosefta in the Halakhic Midrashim* (h), Jerusalén 1967 (resumido en *Introduction*, 223-258); S.K. MIRSKY, "The Schools of Hillel, R. Ishmael and R. Aqiba in Pentatuechal Interpretation", FS I. BRODIE, Londres 1966, I 291-9; G.G. PORTON, *The Traditions of Rabbi Ishmael. Part II: Exegetical Comments in Tannaitic Collections*, Leiden 1977.

Los midrasim halákicos se ocupan de la exégesis de los libros bíblicos desde el Éxodo al Deuteronomio. Como su nombre indica, son fundamentalmente halákicos: se esfuerzan en mostrar que la Escritura es realmente la fuente de la halakah; su intento es resaltar –ya a través de su estructuración literaria– la posición contraria (no necesariamente polémica) a la derivación de la halakah que aparece en la Misnah.[1]

[1] Cfr Lighstone, "Form...".

Pero téngase en cuenta que en cuanto comentarios que siguen la lectura continua del texto bíblico son también bastante haggádicos, pues no saltan las partes narrativas.

D. Hoffmann dividió estos midrasim en *dos grupos*, que él atribuye a la *escuela de Aqiba* y a la de su contemporáneo *Yismael*. Como criterios de clasificación menciona los nombres de los citados maestros y el hecho de que frases anónimas que aparecen en los midrasim de la escuela de R. Yismael, en el Talmud se atribuyen efectivamente a la escuela de R. Yismael. Ambas escuelas –según Hoffmann– se distinguen ampliamente por la terminología técnica y los métodos exegéticos. La escuela de Aqiba gusta de usar la analogía verbal *(gezerah šawah)*; por el contrario, la de Yismael sólo la usará con palabras "superfluas", que aparecen por ello como aptas para dicho uso. Característico también de la escuela de Aqiba es el método de conseguir una "ampliación" *(ribbuy)* o una "reducción" *(mi'uṭ)* de la significación de un texto, así como la explicación de todas las sutilezas lingüísticas, tales como los dobletes de expresiones, incluso las particularidades sutiles de palabras y letras. Por contra, R. Yismael y su escuela tienen una marcada preferencia por el sentido literal del texto, pues "la Biblia habla el lenguaje de los hombres". Siguiendo estos criterios, Hoffmann asigna a la escuela de R. Yismael la redacción de: Mekilta, Sifre Nm, comienzo y final de Sifre Dt y Midras Tannaim a Dt; a la escuela de Aqiba: Mekilta de Simón ben Yojay, Sifra a Lv, Sifre Zutta a Nm y Sifre Dt.

Por su parte, Ch. Albeck ha hecho ver cuánto se ha de relativizar la división de los midrasim por escuelas. Sólo por la terminología se distinguirían absolutamente, y en la transmisión textual incluso estas diferencias se han podido perder a veces.[2] Tales diferencias terminológicas tampoco se remontarían a una diversa concepción de las escuelas de Aqiba y Yismael, sino que se deberían sólo a los redactores. Éstos habrían unificado terminológicamente un material proveniente de diversas fuentes, tal como lo demuestran también los paralelos talmúdicos.[3] No está probada su atribución a las escuelas de Yismael y Aqiba, pues "sólo muy débilmente se ha fundamentado la dependencia de los

[2] Cfr *Untersuchungen...*, pp 78-81, donde recopila los términos característicos de cada uno de los midrasim.

[3] *Ibid* 86.

métodos de estos midrasim con respecto a los principios de los citados maestros".[4] Con todo, Albeck da por probado que efectivamente Mek y SNm han usado numerosas fuentes provenientes de la escuela de R. Yismael.

La cuestión de las fuentes de los midrasim halákicos ha sido abordada también por L. Finkelstein, quien básicamente mantiene las mismas tesis que Albeck. En primer lugar es necesario tratar el material haggádico por separado, puesto que procede de otras fuentes comunes a todos los grupos y ha requerido sólo una leve adaptación. Las diferencias específicas entre las escuelas se dan en el material jurídico/halákico. Después de excluir las interpolaciones, numerosas, que se encuentran en los midrasim halákicos –a las que también han prestado atención J.N. Epstein, S. Lieberman y otros–, se llega realmente, según Finkelstein, a un núcleo procedente de las escuelas de Yismael y Aqiba, si bien las diferencias entre ambas escuelas con el correr del tiempo hayan ido difuminándose y mezclando.

Pero cuán problemático es aún este resultado de Finkelstein, lo ha señalado G.G. Porton. Es cierto que la abundancia del material exegético atribuido a Yismael parece apoyar el influyente papel de este maestro en la exégesis de la Escritura. Pero esto no permite todavía concluir a la existencia de una escuela exegética suya propia: en el material que se nos ha transmitido, R. Yismael no usa la mayoría de las reglas exegéticas que a él se le atribuyen, ni siquiera en los textos tannaíticos (los midrasim halákicos);[5] abandona en ocasiones el sentido literal y, sobre todo, usa métodos atribuidos a Aqiba (viceversa, también Aqiba usa los de Yismael). Con lo cual resulta imposible establecer una clara frontera entre Aqiba y Yismael, y mucho menos aceptar la tesis de dos escuelas claramente opuestas en la época de Yismael. "Resulta que el cuadro estandarizado de los métodos exegéticos de Yismael es, como mucho, una construcción amoraíta".[6]

Todo lo cual reafirma la tesis de Albeck de que las diferencias terminológicas entre los dos grupos de midrasim –diferencias que realmente existen– se deben a los redactores;[7] éstos habrían adaptado

---

[4] *Ibid* 139

[5] Cfr G.G. Porton, *The Traditions...* IV, 183.

[6] *Ibid* II 7; cfr *Ibid* III 2s. Sólo en el Talmud Palestinense aparece una amplia y metódica separación entre Yismael y Aqiba (*ibid* IV 191).

[7] Queda abierta la cuestión de si son los primeros o los últimos redactores.

terminológicamente el material recibido de otras fuentes a su fuente principal, donde ya la terminología de escuela se había ido conformando paulatinamente.[8] Mas por mucho que ambos grupos midrásicos se diferencien en la terminología exegética, en cuanto al contenido no se puede establecer una neta separación entre ellos: cada grupo contiene muchísimo material del otro –aunque lo haya reelaborado lingüísticamente–, frecuentemente introducido con la fórmula *dabar 'aḥer* (="otra interpretación").[9] G.G. Porton ha podido verificar una muy similar distribución de las opiniones de R. Yismael en los dos grupos de los midrasim halákicos, y también una llamativa preeminencia de Aqiba en los midrasim atribuidos a Yismael.[10] "Por tanto me atrevería a concluir que la estandarizada división de los textos tannaíticos en textos de Aqiba y de Yismael es, al menos, una simplificación que puede ser incorrecta".[11]

Así pues, podemos obtener el siguiente *resultado provisional:*

1) No se puede probar que existan diferencias exegéticas entre Yismael y Aqiba; mucho menos que ambos hayan fundado escuelas exegéticas propias.

2) Los midrasim halákicos se pueden clasificar en dos grupos, que transmiten preferentemente las tradiciones de Yismael o Aqiba, o las de sus respectivos discípulos, pero muy a menudo combinando unas con otras.

3) En estos midrasim la haggadah y la halakah proceden de fuentes diversas; el material haggádico es común a ambos.

4) En la halakah se ha ido desarrollando una terminología académica (de escuela) que ha sido aplicada por los redactores a otro material.

5) Con Albeck (*Untersuchungen*, 154), los midrasim halákicos se clasifican de la siguiente manera:

a) Mek y SNm.
b) Sifra y SZ.
c) SDt y MRS.

Los midrasim de b) y c) muestran frecuentemente las mismas fuentes, luego de alguna manera están emparentados. El Midrás

---

[8] Cfr Albeck, *Untersuchungen*, p 86.
[9] Cfr Abr. Goldberg, art. cit.
[10] Porton, *op. cit.* IV 55s.65s.
[11] *Ibid* IV 67.

Tannaim y los Fragmentos del Lv han de ser considerados con el grupo a).

6) Si se prefiere hablar de midrasim de las escuelas de R. Yismael o de R. Aqiba (para lo cual uno puede apoyarse en Maimónides, en su introducción a la *Mišneh Torah*), se debe ser consciente del carácter puramente práctico, no histórico, de semejante denominación. Sería preferible una división neutra, en grupo I ("Yismael") y en grupo II ("Aqiba"), como lo hace Herr (cfr art. de EJ).

Muchas veces los midrasim halákicos son llamados también midrasim *tannaíticos*, en base a la lengua que usan –el hebreo mísnico– y a los maestros citados –tannaítas y amoraítas de la primera generación. Pero también esta clasificación la ha contestado Albeck, porque los midrasim halákicos nunca habrían sido citados en los Talmudim (*Untersuchungen*, 91s). Ciertamente Albeck no puede desconocer los numerosos paralelos existentes entre los midrasim y las baraitot talmúdicas, pero él los explica recurriendo a colecciones anteriores conocidas de ambos. Lo cual él fundamenta ante todo por la muy diversa forma de citar tales sentencias en los Talmudim: "Si, por ejemplo, el Talmud quisiera citar nuestra Mekilta, no podría citar ahora *tanna*, ahora *tene R. Yismael*, ahora *tene R. Simón*,[12] etc. Estos indicios apuntan a otras fuentes específicas de colecciones de baraitot, no a nuestros midrasim halákicos –que a su vez también toman las baraitot de estas colecciones" (*Untersuchungen*, 110).

Esta argumentación no es del todo concluyente; encierra a los Talmudim en un estrecho esquema de citas sin preocuparse del diverso origen del material talmúdico. Con todo, es necesario reconocer que realmente no se puede probar con absoluta seguridad que existan citas de los midrasim halákicos en los Talmudim. El argumento *ex silentio* –que el Talmud en determinadas discusiones se hubiera apoyado en los midrasim halákicos si éstos le hubieran sido conocidos– no soluciona mucho en nuestra cuestión. Albeck también concede (*Untersuchungen*, 119) que el hecho de que los Talmudim no conocieran a los midrasim halákicos no probaría con seguridad "que éstos no existieran en la época talmúdica". Sin embargo, es probable que hayan sido recopilados

---

[12] *tnn'* es el sustantivo que designa al maestro "repetidor", transmisor de la tradición. *tny* es la forma verbal. Cfr *supra*, Parte II, Cap 1, 1.

"lo más pronto, en la última época talmúdica". M.D. Herr precisa la fecha de origen en la 2.ª mitad del siglo IV o comienzos del V (EJ XI 1523). Pero en todo caso, los dos mantienen el origen tannaítico del material de estos midrasim: son baraitot.

No hay duda de que los midrasim halákicos, en su generalidad, han obtenido su redacción final después de la época propiamente tannaítica, es decir, después de la redacción de la Misnah. Esto lo prueban, entre otros argumentos, las numerosas citas de Misnah y Tosefta que Melammed ha reunido en los midrasim halákicos, aunque en los casos particulares difícilmente se pueda probar si la cita proviene de la versión definitiva de la Misnah o (¡especialmente!) Tosefta. Es, sin embargo, sorprendente que Melammed no pueda ofrecer ninguna cita en el SZ. Lo cual demuestra que a la hora de datar los midrasim halákicos es imposible un juicio global; cada caso debe ser valorado distintamente. En todo caso, la datación tardía de los midrasim halákicos en la escuela de Albeck no está asegurada sólo porque no se pueda demostrar ninguna cita de los mismos en los Talmudim; pues un estudio de las tradiciones paralelas en los Talmudim y en los midrasim halákicos generalmente descubre que la forma más primitiva se conserva en los midrasim; incluso frecuentemente es posible probar una mayor antigüedad de la tradición midrásica frente a la paralela de Misnah o Tosefta, lo cual sugiere que la redacción final de los midrasim halákicos no puede estar muy lejos de la Misnah o Tosefta. El final del siglo III podría ser una fecha buena para la redacción final de la mayoría de los midrasim halákicos, aunque en cada caso particular deba ser aún precisada con más exactitud.

2. MEKILTA DE R. YISMAEL (= Mek)

Bibliografía:

S. ABRAMSON, "Arba'ah Injanot be-Midresche Halakhah", *Sinai* 74 (1974) 1-9 (sobre una nueva lectura propuesta por el autor a partir de un Ms de la colección Antonin; cfr S. LIEBERMAN, "Pisqa Ḥadašah mi-Mekilta w-Perušah", *Sinai* 75, 1974, 1-3); Ch. ALBECK, *Mabo* 79-113, esp. 106-113; D. BOYARIN, "Voices in the Text: Midrash and the Inner Tension of Biblical Narrative", *RB* 93 (1986) 581-597 (sobre Ex 16,2ss); "From the Hidden Light of the Geniza: towards the Original Text of the Mekhilta de-Rabbi Ishmael" (h), *Sidra* 2 (1986); N.J. COHEN, "Analysis of an Exegetical Tradition in the Mekhilta de-Rabbi Ishmael: The Meaning of the *'Amana* in the Second and Third

Centuries", *ASJR* 9 (1984) 1-25 (sobre la conclusión de *Bešallah* 7); W.D. Davies, "Reflections on the Spirit in the Mekhilta: a Suggestion", FS Th.H. Gaster, Nueva York 1974, 95-105 (también 6.º WCJS, Jerusalén 1977, III 159-173); K.G. Eckart, *Untersuchungen zur Traditionsgeschichte der Mechilta* (Tesis doctoral), Kirchliche Hochschule, Berlín 1959; J.N. Epstein, ITL 545-587; L. Ginzberg, "The Relation between the Mishna and the Mekiltah" (h), GS M. Schorr, Nueva York 1944, 57-95 (reimpr. en L. Ginzberg, *Al Halakha we-Aggada*, Tel Aviv 1960, 66-103.284-290); M.D. Herr, EJ XI, 1267-9; M. Kadushin, "Aspects of the Rabbinic Concept of Israel. A Study in the Mekilta", *HUCA* 19 (1945s) 57-96; *A Conceptual Approach to the Mekilta*, Nueva York 1969; H. Klein, "Mekilta on the Pentateuch", *JQR* 35 (1944s) 421-434; O.C. Kvarme, "Skrift og tradisjon. En innforing i den rabbinske midrasjlitteratur med saelig henblikk pa Mekilta de Rabbi Jismael", *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 49 (1978) 173-196; J.Z. Lauterbach, "The Name of the Mekilta", *JQR* 11 (1920s) 169-195; "The Arrangement and the Divisions of the Mekilta", *HUCA* 1 (1924) 427-466; "The Two Mekiltas", *PAAJR* 4 (1933) 113-129 (sobre las citas de Mek que faltan en ambas versiones); H.I. Levine, *Studies in Mishnah Pesachim, Baba Kama and the Mechilta*, (h), Tel Aviv 1971; E.Z. Melammed, *Introduction*, 181-188.249-253; J. Neusner, *Bab* I 179-183; S. Nitdisch, "Merits, Martyrs, and *Your Life as Booty*: An Exegesis of Mekilta, Pisha 1", *JSJ* 13 (1982) 160-171; G. Stemberger, "Die Datierung der Mekhilta", *Kairos* 31 (1979) 81-118; W.S. Towner, *The Rabbinic "Enumeration of Scriptural Examples". A Study of a Rabbinic Pattern of Discourse with Special Reference to Mekhilta d'R. Ishmael*, Leiden 1973; B.Z. Wacholder, "The Date of the Mekilta de-Rabbi Ishmael", *HUCA* 39 (1968) 117-144.

a) Nombre

Mekilta (raíz *kwl*) es el equivalente arameo del hebreo *middah* o *kelal* ("regla, norma"). En una primera aproximación significa la deducción de la halakah desde la Biblia de acuerdo con determinadas reglas, y también la misma exégesis halákica o el resultado de la misma, obteniendo así muchas veces un sentido aproximado al de misnah o baraita.[13] Finalmente Mek designa también un tratado que contiene tales exégesis (nótese un desarrollo similar al del griego *kanon*). La identificación con *megilta* que hace el 'Aruk de Natán de Roma no tiene consistencia ninguna. En el Talmud Mek no designa nuestro comentario al Éxodo, sino que en cuanto *baraita* se contrapone a *matnita*.[14]

---

[13] Cfr responsum de Hay Gaon en Ginzberg, *Geonica*, II, Nueva York 1909, 39.

[14] Designaría halakot que están fuera de la Misnah. Cfr Pes 48a; Tem 33a; observa Git 44a: "Vé e investiga en tu *mekilta*", a saber, en tus notas escritas de halakah. Igualmente

En la época gaónica Mek (acaso primitivamente en plural, *mekilata*, con una significación aproximada a la de *massekot*) designaba un comentario halákico desde el Ex al Dt.[15] En otros textos tiene la misma significación que *sifre (debe Rab)*, ocasionalmente sin el *sifra a Lv.*[16] La designación de nuestro midrás como *mekilta* es ciertamente más reciente que su designación como *sifre*.

Un texto atribuido a Saadya cita nuestra Mek como mekilta de-we-elleh-šemot, pero acaso se trata más de una descripción que de un nombre propio;[17] dígase lo mismo respecto a la expresión *mekilta de-'ereṣ yiśra'el*.[18] La primera documentación segura del nombre de Mekilta para nuestro escrito procede del siglo XI: Nissim de Qairowan (a Sabb 106b, en la ed. de Vilna de TB) y Semuel ha-Nagid en su introducción al Talmud.

La designación de este midrás según el nombre de R. Yismael no se debe a haber considerado a este maestro como autor del midrás (¡aunque así lo hiciera Maimónides!), sino a que el midrás propiamente dicho empezaba en *Pisḥa* 2 con la cita de R. Yismael,[19] y según el nombre del primer rabino nombrado era costumbre de citar un escrito en el medievo.

b) Contenido y división

Mek es un comentario a Ex 12,1-23,19; 31,12-17; 35,1-3. Abarca, pues, unos doce de los cuarenta capítulos del Ex. Se concentra especialmente en las partes halákicas, pero sin omitir los párrafos narrativos. No deja de ser sorprendente que salte partes esencialmente jurídicas. Las prescripciones para la construcción de la tienda de la alianza (Ex

---

TJ AZ 4,8,44b: *appeq R. Yosiyyah mekilta* (G. Wewers traduce incorrectamente: "R. Yosiyyah publicó la mekilta", pero en nota aclara: "una colección de cuestiones halákicas sobre la idolatría".

[15] Así *Halakot gedolot*, aunque la tradición del texto no permite un juicio seguro (Cfr Epstein, ITL, p 546); también Hay Gaon (A. Harkavy, *Responsen der Geonim*, Berlin 1887, N. 262), y Maimónides en la introducción a su Mišneh Torah.

[16] Así en Sanh 86a; Hag 3a; etc. Pero en estos textos con *sifra* y *sifre* no se señala a los midrasim que hoy conocemos como tales.

[17] Cfr Lauterbach, "The Name...", p 174.

[18] Cfr Harkavy, *op. cit.* N. 229.

[19] En la ed. de Lauterbach, vol I p 15. *Pisḥa 1* debe ser considerada una introducción.

25,1ss) fueron comentadas en obra aparte, que correspondería a la llamada *baraita de-meleket ha-miškan.*[20] Este escrito, redactado en hebreo mísnico y que sólo cita a los maestros tannaítas, describe en catorce capítulos la construcción de la tienda de la alianza.[21] También existía un escrito propio como comentario a Ex 29 (la consagración sacerdotal), que fue incorporado a Sifra (a Lv 8) con el nombre de *mekilta de-milluim,* aunque terminológicamente pertenece al grupo I (escuela de Yismael).

En su división original Mek consta de 9 tratados *(massekot),* a su vez subdivididos en 82 secciones *(parašiyot):*[22]

1) *Pisḥa:* Ex 12,1-13,16.
2) *Bešallaḥ:* Ex 13,17-14,31.
3) *Širata:* Ex 15,1-21.
4) *Wayassa':* Ex 15,22-17,7.
5) *'Amaleq:* Ex 17,8-18,27.
6) *Baḥodeš:* Ex 19,1-20,26.
7) *Neziqin:* Ex 21,1-22,23.
8) *Kaspa:* Ex 22,24-23,19.
9) *Šabbata:* Ex 31,12-17; 35,1-3.

Esta división está realizada siguiendo el orden del contenido, no según la secuencia de las lecturas sinagogales. Las ediciones impresas fueron las primeras que comenzaron a introducir la división según el orden babilónico de lecturas, lo que condujo a nombrar la primera parte de *'Amaleq* como *Bešallaḥ,* y la segunda parte (desde Ex 18,1) junto con *Baḥodeš* como *Yitro; Neziqin* y *Kaspa* fueron reunidos bajo el nombre de *Mišpaṭim;* por el contrario, *Šabbata* fue dividido en *Ki-Tišša* y *Wa-Yaqhel.* Es recomendable el mantenimiento de la división primitiva, como hace la edición de Lauterbach; lamentablemente la edición de Horovitz-Rabin sigue la división secundaria, aunque señala en pequeños caracteres la primitiva.

---

[20] Según la opinión de Epstein (ITL 549), el material básico de esta obra se remontaría a la escuela de R. Yismael.

[21] Texto en BhM III,144-154; ed. crítica: M. Friedmann, Viena 1908 (reimpresión con Sifra, Jerusalén 1967). Hopkins (*A Miscellany...,* pp 78ss) ha publicado también un fragmento de la Geniza de esta baraita. Cfr Ginzberg, *Ginze Schechter* I,374-383.

[22] Algunos Mss aún señalan una subdivisión ulterior en halakot.

c) Características, origen, datación

La clasificación de Mek en el grupo I ("Escuela de R. Yismael") se debe[23] al gran número de pasajes de Mek que, literalmente o en sustancia, son citados en otros escritos bajo el nombre de R. Yismael: en TB se introducen con la fórmula *tanna debe R. Yismael;* en TB y midrasim, con *tene R. Yismael.* Pero hay que hacer notar que muchas de las citas así introducidas faltan en Mek, cuando no la contradicen, por lo que de aquí no es posible obtener ningún argumento convincente. Por lo que se refiere al método exegético, no ofrece problema su atribución en las partes halákicas (por ej., no hay ninguna explicación de los dobletes puramente estilísticos); la parte haggádica procede de fuentes comunes con el otro grupo. Es clara la distinción en la terminología exegética: por ej., *maggid* en lugar de *melammed,* etc.

Sobre el origen de Mek, Lauterbach, en la introducción a su edición, ha propuesto algunas tesis. Para él "Mek es una de las más antiguas obras tannaíticas" (p XIX), "uno de los primitivos midrasim", como se deduce por la antigüedad de su halakah –que frecuentemente contradice a la más reciente–; por las muchas leyendas antiguas que conserva –que de otra forma se habrían perdido–; por la exégesis bíblica, todavía en buena parte muy simple, en amplia coincidencia con las versiones bíblicas más antiguas. En el Talmud no se la conoce aún con el nombre de Mek, pues en época amoraítica se la consideraba sólo una parte de una colección más amplia, el Sifre a Ex, Nm y Dt. Adviértase que el midrás a Ex que conocieron los amoraítas no era idéntico al nuestro, sino que era sólo como su núcleo; este núcleo llegó a su configuración final a lo largo de diversas redacciones, sufriendo no pocos cambios en forma y contenido (p XXIII). Con toda probabilidad el núcleo se remonta a la escuela de R. Yismael o, al menos, a las enseñanzas de sus discípulos; sin embargo ya el primer redactor añadió material de la escuela de Aqiba. Mek sufrió "más de una revisión y consecuentemente otras tantas redacciones", probablemente una en la escuela de Yojanan Bar Nappajah, a nombre del cual muchas de las sentencias anónimas de Mek aparecen citadas en la literatura rabínica. Pero aún hubo después otras redacciones más tardías de Mek (p XXVI).

---

[23] Cfr Epstein, ITL 550ss.

Este cuadro de una serie sucesiva de redacciones que empiezan al comienzo de la época amoraítica con un núcleo que se remonta a la escuela de R. Yismael, tiene mucha verosimilitud, aunque no coincide del todo con la representación de Lauterbach, que hace de Mek una de las más antiguas obras de los tannaítas. Pero con todo esto la datación de una redacción final (prescindiendo ya de interpolaciones, corrupción de textos, etc.) queda absolutamente en suspenso. ¿Qué puede quedar realmente del núcleo tannaítico a través de tantas reelaboraciones? Razonando consecuentemente, ya no es posible en este caso seguir hablando de un midráš tannaítico.

La historia de Mek sólo puede rehacerse partiendo de cada una de sus fuentes, y considerando además la relación con MRS. Aquí se exige una investigación separada del material haggádico y halákico,[24] así como un tratamiento histórico formal diferenciado para cada una de las unidades a estudiar.[25] Y aquí es necesario reconocer que estamos muy en los comienzos. Esto vale también para el estudio de las *massekot* de Mek como unidades independientes. J.N. Epstein ha indicado lo que hay de común, pero también las contradicciones y diferencias, en cada uno de los tratados (ITL, pp 581-587): "Toda su relación consiste sólo en que están en una misma colección y en un mismo libro", a saber, en que pertenecen a un midrás del Éxodo (ITL, p 581). Con esto concuerda lo que E.Z. Melammed (*Introd.*, p 249) ha podido verificar sobre el uso de Misnah y Tosefta en Mek: ninguna cita en *širata* y *šabbata*, sólo dos en *bešallaḥ*, por el contrario cuarenta y cinco en *pisḥa*, treinta y seis en *neziqin*, etc.[26] J. Neusner ha señalado el estrecho parentesco entre *pisḥa* y *neziqin*, especialmente por la desproporcionada frecuencia de los rabinos Yosiyyah, Yonatán y Natán, pero también por la muy frecuente mención de Yismael. Dado que los tres rabinos tras la revolución de Bar Kokba estuvieron en Babilonia, Neusner concluye "que las secciones de Mek aquí consideradas fueron compiladas originalmente en base a discusiones de entre los años 135 y 150 d.C., ...probablemente en Huzal" (*Bab* I 179).

---

[24] Sobre ello ha llamado la atención Finkelstein.

[25] Eckart lo ha intentado hacer con el tratado *pisḥa*.

[26] Es problemático determinar qué se entiende por "auténtica cita"; pero ello no cambia nada en cuanto a estas diferencias características entre los Tratados.

Pero es posible datar la redacción final de Mek más fácilmente. B.Z. Wacholder ha propuesto que la obra nació en el siglo VIII en Egipto, o en todo caso en el norte de África; para esta datación se funda en que Mek usa TB y otros escritos postalmúdicos; que se inventa nombres de tannaítas y que desconoce las características históricas de la época tannaítica; que alude también a la dominación islámica y a la controversia de las imágenes; y que en *kaspa 5* usa incluso una tradición gaónica. Sin embargo, una rigurosa investigación de cada uno de los textos demuestra que estos argumentos no son definitivos.[27] En las tradiciones paralelas Mek muestra generalmente ser una composición más antigua que Tosefta, Sifre y MRS. La mención de los hijos de Ismael no significa necesariamente una alusión al dominio islámico. En conclusión, la forma de las tradiciones, los rabinos mencionados y los acontecimientos históricos aludidos sugieren colocar la redacción final en la segunda mitad del siglo III.

d) TEXTO

1. *Manuscritos*

Los Mss que traen el texto completo de Mek son: *Oxford 151* (según el catálogo de Neubauer, del año 1291); *München. Cod. hebr. 117*, de alrededor del 1435: Edición facsímil, *The Munich Mekilta – Bavarian State Library, Cod. Hebr. 117*, Ed. J. Goldin, Kopenhagen – Baltimore 1980.

Una parte del texto de Mek se encuentra también en: *Casanata Ms H. 2736* (final de Bešallaḥ y todo Širata); *Fragmentos de Oxford:* N. 2657 (parte de wa-Yassa') y N. 2669 (parte de Neziqin).

Fragmentos de la Geniza han publicado E.Y. Kutscher ("Geniza Fragments of the Mekilta of Rabbi Yisma'el", *Leshonenu* 32, 1968, 103-116: Fragmento de Oxford 62d con un trozo de Wa-Yassa') y Z.M. Rabinovitz (*Ginze Midrash* 1-14: Trozos de Bešallaḥ y Širata del Museo Británico, de la misma clase que los publicados por Kutscher).[28]

---

[27] Contra la tesis de Wacholder, cfr M. Kahana, *Tarbiz* 55 (1985s) 515-520.

[28] Según Rabinovitz, p 2, pertenecerían a los más antiguos fragmentos de la Geniza. Cfr Kutscher para una valoración crítica del texto de estos fragmentos.

Otros Fragmentos de la Geniza, de la Biblioteca del Dropsie College, de Philadelphia, y de Columbia University, usó en su edición Lauterbach.

2. *Ediciones impresas*

La *editio princeps* es de Constantinopla 1515. La edición de Venecia 1545 (edición facsímil, Jerusalén 1981) usa la de Constantinopla y corrige el texto.[29] De las posteriores son especialmente citadas, con sus comentarios, la de J.H. Weiss (Viena 1865) y la de M. Friedmann (Viena 1870). Todas ellas han sido sustituidas por dos *ediciones críticas:*

> H.S. Horovitz–I.A. Rabin, *Mechilta d'Rabbi Ismael cum variis lectionibus et adnotationibus*, Frankfurt am Main 1931, Jerusalén 1960². Usa como texto base el de la ed. de Venecia 1545.[30] La anunciada introducción hebrea de Rabin no ha aparecido.

> J.Z. Lauterbach, *Mechilta de Rabbi Ishmael: A critical edition on the basis of the MSS and early editions with an English translation, introduction and notes*, 3 vols, Philadelphia 1933-5. Realizada sobre base textual más amplia que la ed. de Horovitz-Rabin, carece sin embargo de un aparato crítico completo y seguro; su texto es ecléctico.[31]

3. *Concordancias*

B. Kosovsky, *Otsar Leschon ha-Tannaim. Concordantiae verborum quae in Mechilta d'Rabbi Ismael reperiuntur*, 4 vols, Jerusalén 1965-9; G. Sarfatti, "Mechanical Analysis of the Vocabulary of the Mekilta", 4th WCJS, Jerusalén 1968, II 211 (trabajo en orden a realizar unas concordancias y demás listas de palabras).

---

[29] Sólo rara vez apoyándose en un Ms, que además es el mismo que sirvió de base a la edición de Constantinopla. Cfr E.Z. Melammed, "The Constantinople Edition of the Mechilta and the Venice Edition" (h), *Tarbiz* 6 (1934s) 498-509.

[30] Cfr E.Z. Melammed, *Tarbiz* 6,1, 1934, 112-113.

[31] Cfr Liebermann, *KS* 12 (1935s) 54-65. M. Kahana postula una nueva edición crítica: "The Critical Edition of Mekilta De-Rabbi Ishmael in the Light of the Genizah Fragments" (h), *Tarbiz* 55 (1985s) 489-524. D. Boyarin tiene en preparación una edición crítica. Sobre el texto de Mek. consúltese también L. Finkelstein, "The Mekilta and its Text", *PAAJR* 1933s, 3-54.

4. *Traducciones*

Alemán: J. WINTER-A. WÜNSCHE, *Mechilta, ein tannaitischer Midrasch zu Exodus,* Leipzig 1909. Inglés: LAUTERBACH (cfr *supra*). Español: (en preparación, para la Biblioteca Midrásica).

3. MEKILTA DE RABBI SIMON BON YOJAY (= MRS)

Bibliografía:

S. ABRAMSON, "Arba'ah Injanot be-Midreschee Halakha", *Sinai* 74 (1973s) 1-13 (sobre MRS, pp 1-18); Ch. ALBECK, *Untersuchungen,* 151-6; *Mabo,* 82s; J.N. EPSTEIN, ITL 725-740; L. GINZBERG, "Der Anteil R. Simons an der ihm zugeschribenen Mechilta", FS I. Lewy, Breslau 1911, 403-436; M.D. HERR, EJ XI 1269s; M. KASHER, *Meqorot ha-Rambam we-ha-Mekhilta de Raschbi,* Nueva York 1943, Jerusalén 1980² con el título *Sefer ha-Ramban...* (cfr recensión de S. Zeitlin, *JQR* 34, 1943s, 487-9, quien piensa que MRS usa frecuentemente la Mišneh Torah y no al revés); Ch. LEVINE, "Exegesis of the Mishna in the Mechilta de Rashbi and its Relation to Amoraic Teaching" (h), *Bar Ilan* 16-17 (1979) 59-69; "The Concept of *Shelihut Yad* in the Mekhilta de Rashbi" (h), Bar Ilan 18-19 (1981) 99-117; *Parašat Nizqe Bor le-'Or ha-Mekilta de-Rašbi,* FS E.Z. Melammed, Ramat Gan 1982, 80-98; I. LEWY, "Ein Wort über die Mechilta des R. Simon", *Jahrbuch des jüd.-theol. Seminar,* Breslau 1889; E.Z. MELAMMED, *Introduction,* 208-213; B. DE VRIES, *Mehqarim,* 142-7.

El midrás del Éxodo, MRS, es citado con frecuencia en la edad media (hasta el siglo XVI), pero nunca fue impreso; desde el s. XVII se da por perdido, hasta que vuelve a reencontrarse en los ss. XIX-XX.

a) NOMBRE

Las citas medievales de MRS se introducen usualmente bajo el nombre de Mekilta de Rabbi Simón (ben Yojay): así muchas veces en el comentario al Pentateuco de Najmánides (por ej., a Ex 22,12); Ritba (Rabbi Yom Tob ben Abraham de Sevilla) cita el texto como *Mekiltin de R. Aqiba;* también aparece el nombre de *Mekilta de sanya* ("Mekilta de la zarza"), pues comienza en Ex 3.[32] Una cita usada por Najmánides

[32] Así Hadassi, en *Eshkol ha-Kofer 36a.*

se encuentra en las *Responsa* de los geonim (cfr Harkavy, *op. cit.*, N. 229) como *Sifre debe Rab* en oposición a *Mekilta de-'eres Yiśra'el*; pero por la brevedad de la cita –dos palabras y un versículo bíblico– no es seguro que el texto gaónico cite el mismo texto y no algún paralelo.

b) TEXTO

En su edición de Mek M. Friedmann ya había reunido las citas conocidas de MRS; I. Lewy mostraría después que la mayor parte de ellas estaban transmitidas en MHG. Finalmente D. Hoffmann reconstruyó el texto con las citas de MHG y tres fragmentos de la Geniza de MRS (dos en Oxford, y un tercero en Cambridge ya perdido): *Mechilta de Rabbi Simon ben Jochai...*, Frankfurt am Main 1905. Mas por los descubrimientos de nuevos textos esta edición, así como la bibliografía primitiva sobre MRS, tiene ya sólo interés para la historia de la investigación.

Estos son los Mss actualmente conocidos, reunidos por J.N. Epstein:

> El más importante es *Ms Firkovitch* II, 268, Leningrado: en 51 hojas de escritura Raši, 20 fragmentos no seguidos, aproximadamente la mitad de MRS. Al mismo Ms de la Geniza pertenecen otras hojas que se encuentran en diversas bibliotecas.
>
> Otros fragmentos se encuentran en Cambridge[31] y Oxford.
>
> *Ms Antonin* 236 en Leningrado: contiene un fragmento de MRS en una recensión del texto que le es propia, y que Melammed ha publicado separadamente en apéndice a su edición.

En base a estos fragmentos, J.N. Epstein preparó una edición, que E.Z. Melammed llevó a término. En esta edición dos tercios del texto se cubren con los fragmentos de la Geniza, y el resto (en tipografía pequeñita) procede de las citas de MHG: J.N. EPSTEIN-E.Z. Melammed, *Mekhilta d'Rabbi Sim'on b. Jochai. Fragmenta in Geniza Cairensi reperta disgessit apparatu critico, notis, praefatione instruxit...*, Jerusalén 1955 (reimpr., Jerusalén 1979). En la introducción, pp 13-25, Epstein hace una historia de la investigación y una ordenación de MRS; en pp 33-45, Melammed describe los fragmentos de la Geniza.

---

[31] Cfr Ginzberg, *Ginze Schechter* I 339-373.

Aún quedan fragmentos no considerados en la edición del texto: S. ABRAMSON, "A New Fragment of the Mekhilta de-Rabbi Shim'on bar Yohay" (h). *Tarbiz* 41 (1971s) 361-372 (corresponde a Epstein-Melammed. 9-10); G. SARFATTI, *"Qeta mittokh Mekhilta de-Raschbi"*, *Leshonenu* 27/28 (1962-4) 176 (corresponde a Epstein-Melammed 157, líneas 5-11);[34] A. GLICK, "Another Fragment of the Mekilta deRaSHBI" (h), *Leshonenu* 48s (1984s) 210-215: en Cambridge, contiene dos hojas no seguidas sobre Ex 14,10-15 y 14,16 (corresponde a Epstein-Melammed, 54-57 y 59), y también sobre Ex 15,1 (Epstein-Melammed 74s); Ch. ALBECK (*Mabo* 83, nota 9) menciona otro fragmento a Ex 3,1 procedente del Jewish Theological Seminary.

c) CONTENIDO Y DIVISIÓN

MRS es un midrás exegético a Ex 3,2.7-8; 6,2; 12,1-24,10; 30,20-31,15; 34,12.14.18-26; 35,2. Evidentemente lo fragmentario de la transmisión no permite un juicio definitivo sobre el texto original, que pudo ser más amplio. Sin embargo, el comienzo en Ex 3 podemos considerarlo seguro, pues en la edad media se le citaba como "Mekilta de la zarza" (cfr *supra*). Tampoco la división primitiva en *massekot*, parágrafos y halakot –como en Mek– se puede establecer con seguridad. La división en parágrafos de la ed. de Epstein-Melammed es un recurso exclusivamente práctico.

d) CARACTERÍSTICAS, ORIGEN Y DATACIÓN

Por la terminología y por los nombres de los rabinos, MRS se clasifica en el grupo II (Escuela de Aqiba) de los midrasim halákicos. Por otra parte sorprende la frecuencia con que los discípulos de Aqiba son citados con el patronímico, así como la repetida preferencia por el sentido literal/obvio en la exégesis. En la haggadah coincide con Mek.

L. Ginzberg concuerda con I. Lewy en que R. Jizqiyyah redactó MRS (pues muchos dichos anónimos de MRS, se atribuyen a dicho rabino en los Talmudim), pero contra Lewy (que sostiene que MRS nada tiene que ver con R. Simón o su escuela) defiende la autoría de

---

[34] Cfr Z. Ben-Hayyim, *ibid* 177s. Ambos fragmentos en Nueva York, Jewish Theological Seminary.

R. Simón, por los muchos anónimos de MRS que en realidad ofrecen la enseñanza de R. Simón. J.N. Epstein (en la introducción a su edición, pp 18-22) precisa que MRS no contiene muchas frases atribuidas a Jizqiyyah, y, lo que es más grave, incluso le contradice. De aquí deduce que el *tanna debe Ḥizqiyyah* que los Talmudim citan, sería el que habría usado el *sifre dede Rab* al Ex, esto es, MRS. Es cierto –continúa arguyendo Epstein– que MRS contiene doctrina de R. Simón, pero no por ello puede considerársele ni como autor ni como la suma autoridad de este midrás; este midrás es conocido por el nombre de R. Simón, simplemente porque es el primer rabino en él citado.

Epstein precisa que MRS usa frecuentemente a Sifra, Sifre y Tosefta y que, por consiguiente, es posterior a los otros midrasim halákicos. De Vries considera muy verosímil que al menos la última redacción de MRS haya tenido delante y usado el texto de Mek. Con ello concuerda la observación de Levine a propósito de que MRS trata y formula la Misnah al modo de los amoraítas y según sus propias concepciones halákicas; además de que la lengua de MRS se sitúa en una fase tardía del hebreo mísnico: así M.D. Herr. Pero que por tales razones háyase de aceptar con Herr (EJ XI 1270) que MRS no puede ser anterior al siglo V, es cuestionable; también sería igualmente posible datarlo en el siglo IV. Faltan investigaciones especializadas para una mayor precisión.

4. Sifra

Bibliografía:
Ch. Albeck, *Mabo*, 113-123.608-610; J.N. Epstein, ITL 645-702; M.D. Herr, EJ XIV, 1517-9; E.Z. Melammed, *Introduction*, 189-194.233-243; J. Neusner, *Purities*, principalmente vol 7: *Nega'im, Sifra*, Leiden 1975; "The Primacy of Documentary Discourse: The Case of Sifra, its Plan and Program", en *idem*, *Understanding Seeking Faith* II, Atlanta 1987, 15-41; G.G. Porton, *Ishmael*, II 63-81.

a) Nombre

Sifra (= "el libro" en arameo) designa al libro del Lv, pues en el antiguo sistema escolar de los judíos con este libro se empezaba la enseñanza. R. Issi, en LvR 7,3 (ed. de Margulies, 156), lo fundamenta

en que los niños y las ofrendas son algo puro y lo puro debe tratar con lo puro. Se trata de una explicación evidentemente secundaria; tampoco se puede probar la hipótesis de que se tratara de una antigua tradición sacerdotal. Sobre este inicio escolar con el Lv, véase ARN A 6,4 (ed. de Schechter, p 29) a propósito de Aqiba. Por lo demás estos dos pasajes rabínicos emplean la usual designación palestinense *Torat Kohanim*, "ley de los sacerdotes".

Tanto Sifra como Torat Kohanim designan también un midrás halákico al Lv (¡no necesariamente nuestro Sifra!): así en Ber 47b, donde la materia escolar es Sifra, Sifre y Halakah; según Meg 28b y Qid 49b, tal materia sería Halakah, Sifra, Sifre y Tosefta. La designación de Torat Kohanim aparece en Qid 33a, Yeb 72b y generalmente como título en los Mss. En Ber 11b y 18b se usa la designación *Sifra debe Rab* para el comentario al Lv que se enseñaba en la academia de Rab.[15] Todas estas designaciones son también corrientes en la época gaónica y en la literatura medieval, y todas apuntan inequívocamente a nuestro Sifra.

b) CONTENIDO Y DIVISIÓN

Sifra es un midrás halákico al Lv, que en su forma actual hace un comentario a todo el Lv versículo a versículo y frecuentemente también palabra a palabra. Como corresponde a la naturaleza del Lv, su contenido es casi exclusivamente halákico. Al igual que en Mek, la división primitiva era objetiva (9 tratados o *dibburim*, subdivididos en secciones o parágrafos, *paraŝiyyot*, que a su vez se reparten en dos o tres capítulos, *peraqim*); a lo largo de la transmisión textual esta división sería adaptada al orden babilónico de las lecturas sinagogales, cuando no simplemente adulterada.

---

[15] Goodblatt (*Instruction*, 116s) opina que *sifra debe rab* significa simplemente "libro escolar" (manual) y que no tiene ninguna relación a Rab. Esto es posible, especialmente por lo que se refiere a Rab; pero no parece que aquí designe cualquier libro/manual, sino uno muy concreto que con la tradición posterior hay que identificar lo más probablemente con el comentario al Lv.

División original	División actual
1. 1,1-3,17: *Nedaba/Wayiqra*	1. 1,1-3,17: *Nedaba/Wayiqra*
2. 4,1-5,26: *Hoba (Nefeš)*	2. 4,1-5,26: *(wayiqra) Hoba*
3. 6,1-7,38: *Ṣaw*	3. 6,1-7,38: *Ṣaw*
	4. 8,1-36: *Mekilta de-Millu'im*
4. 10,8-12,8: *Šeraṣim*	5. 9,1-11,47: *Šemini*
5. 12,9-13,59: *Nega'im*	6. 12,1-8: *Tazria'*
	7. 13,1-59: *Tazria' Nega'im*
6. 14,1-15,33: *Meṣora'*	8. 14,1-57: *Meṣora'*
	9. 15,1-33: *Meṣora' Zabim*
7. 16,1-20,27: *'Aḥare (mot) o Qedošim*	10. 16,1-18,30: *'Aḥare (mot)*
8. 21,1-24,23: *'Emor*	11. 19,1-20,27: *Qedošim*
9. 25,1-27,34: *Sinay*	12. 21,1-24,23: *'Emor*
	13. 25,1-55: *Behar*
	14. 26,1-27,34: *Beḥuqqotay*

c) CARACTERÍSTICAS, ORIGEN Y DATACIÓN

Las ediciones impresas de Sifra no mantienen un texto uniforme. El material básico de Sifra, por su terminología, sus métodos exegéticos y sus principales rabinos citados, pertenece al grupo II de los midrasim halákicos (escuela de Aqiba). Pero Sifra tiene también una serie de añadidos, entre los que está la introducción con la conocida lista de las trece reglas exegéticas para interpretar la Torah.[36] Ciertamente al grupo I pertenece también la *Mekilta de-Milluim*[37] a Lv 8,1-10,7.[38] En *Šemini* 17-28 este mismo trozo ha sido añadido de nuevo.[39] Aún más tardíamente se añaden *'Aḥare* 13,3-15[40] y *Qedošim* 9,1-7; 9,11-11,4[41] a Lv 18,6-23 y 20,9-21: ésta, ordinariamente llamada *Mekilta de-'Arayot*, la introdujo por primera vez Aharón Ibn Jayim en su "Qorbán Aharón" procedente del Yalqut; falta en la primera edición; en el Codex Assemani 66 (Finkelstein, 370-387) viene añadida pero desde otras fuentes. Primitivamente este texto no se explicaba en público.[42]

---

[36] Cfr Epstein, ITL 641s; Porton, *Ishmael*, IV 167: "the exegetical *sugyot* in Sifra... do not picture Ishmael's conforming to the opening section of the text".

[37] Cfr pp 40d-46b de la ed. de Weiss.

[38] Que también incluye la primera parte de *Šemini*. Cfr Albeck, *Untersuchungen*, 81-84, y Epstein, ITL 681.

[39] Ed. de Weiss, 44c-45b: este trozo falta en el cod. Ass. 66 (ed. de Finkelstein, 192) y en el texto de la Geniza de Rabinovitz, *Ginzé Midrash*, 42-50.

[40] Ed. Weiss, 85d-86b.

[41] Ed. Weiss, 91c-93b.

También este trozo pertenece por sus características al grupo I de los midrasim halákicos.[43] Finalmente tampoco la sección *behuqqotay* cuadra con el resto de Sifra; debió pertenecer a otra corriente exegética distinta de la representada por Sifra. Otra serie de pequeños añadidos habrían aún de unirse al texto de Sifra.[44]

En Sanh 86a R. Yojanán menciona a R. Yehudah (bar Ilay) como autor de las sentencias anónimas que aparecen en Sifra (cfr Sabb 137a; Erub 86b; etc). Así pues, la tradición amoraítica atribuye a R. Yehudah un comentario halákico al Lv. Ciertamente algunos dichos anónimos de Sifra aparecen citados en el Talmud como pertenecientes a R. Yehudah; esto quiere decir que probablemente el comentario al Lv de R. Yehudah (el comentario que en el Talmud se le atribuye) ha servido como base o fuente para nuestro Sifra, o que estos dichos proceden de una tradición escolar común.

La designación de *Sifra debe Rab* llevó a Maimónides a escribir en su introducción a la Mišneh Torah:[45] "Rab ha escrito el Sifra y el Sifre para explicar y dar a conocer los principios de la Misnah".[46] También Weiss[47] defiende esta tesis frente a la otra explicación del nombre, según la cual designaría el erudito comentario al Lv normalmente enseñado en la escuela de Rab.[48] Contra la autoría de Rab, entre otros argumentos, está el que este rabino parece desconocer la solución de algunos problemas planteados en Sifra, incluso los contradice.

Otros investigadores[49] consideran a R. Jiyya el autor del Sifra. Efectivamente este rabino se ha ocupado mucho del Lv y muchas de sus enseñanzas se encuentran también en Sifra. Epstein sospecha que escribió un comentario al Lv, que acaso llegó a usar el último redactor de Sifra.[50] La tesis de Strack de que la base de Sifra procede de R. Yehudah y de que la última redacción es de R. Jiyya simplifica enormemente la cuestión en base a los datos de la tradición. Sifra

---

[42] "Ante tres personas": Hag 2.1; TosHag 2,1 (ed. Liebermann, 380); lo cual TJ Hag 2,17a presenta como opinión de Aqiba.

[43] Cfr Epstein, ITL 640s.

[44] Epstein, ITL 682ss.

[45] Ed. Jerusalén 1957, *Sefer ha-Madda* 9.

[46] Se apoya en Ber 18b.

[47] Intr. a su edición, IV.

[48] Así también Epstein, ITL 652.

[49] Así D. Hoffmann 22s; cfr Albeck, *Untersuchungen* 119s.

[50] Epstein, ITL 655.

contiene más bien enseñanzas de muy diversos rabinos y de muy distintas fuentes; como ha señalado ya Melammed,[51] Sifra cita especialmente y frecuentemente Misnah y Tosefta (más de 400 citas, especialmente de *Nega'im*). Sobre ello J. Neusner[52] ha podido verificar: "La muy marcada tendencia de Sifra es insistir en que las leyes de la Misnah –por lo general citadas literalmente– no sólo se derivan de la Escritura..., sino que *solamente se derivan de la Escritura y no pueden basarse en la sola razón.* Sifra, insistiendo en que las prescripciones de la Misnah son válidas sólo porque derivan de la Torah escrita, se convierte en una abrumadora, global y coherente crítica de la Misnah... La polémica de Sifra es certera y explícita". De aquí que Sifra sólo puede ser leída en función de la Misnah. Por otra parte debería investigarse hasta qué punto esta tendencia se da en todo el Sifra o sólo en algunas partes. En cualquier caso hay que plantearse si esta concepción de Sifra presupone la redacción final de la Misnah o si es concebible que Sifra fuera haciéndose paralelamente a la elaboración de la Misnah de forma que sólo la última reelaboración de Sifra hubiera resultado de una Misnah ya acabada (si es que realmente la tendencia se encuentra en todo el libro). Es discutible hasta qué punto los Talmudin citan Sifra o si se trata de citas de fuentes comunes con Sifra. Pero ello no debería retrasar –como hace Herr– la datación de Sifra hasta el 400 o incluso más tarde. Para el material básico de Sifra parece probada una datación en la segunda mitad del siglo III; este texto, además, habría tenido una amplísima evolución ulterior, que está por explicar.

d) TEXTO

1. *Manuscritos*

Codex Assemani 66, de la Biblioteca Vaticana. Prescindiendo de los fragmentos de la Geniza, es el más antiguo manuscrito rabínico conservado, probablemente del s. X.[53] Con vocalización babilónica. Edición facsímil: L. FINKELSTEIN,

---

[51] *Introduction*, 233ss.

[52] Festschrift W.D. Davies, Leiden 1976, p 84.

[53] Así M. Lutzky, en la introducción a la ed. facsímil, pp 70ss, mientras que Finkelstein (*ibid* p 1) supone el siglo IX. H. Cassuto (*Codices Vaticani Hebraici. Codices 1-115*, Vaticano 1956, p 95) llega a escribir que "manus saec. fere VIII" habría corregido y vocalizado el texto.

Sifra or Torat Kohanim according to Codex Assemani LXVI, with a Hebrew Introduction, New York 1956.[54]

Vat. Ebr. 31: Manuscrito de la Biblioteca Vaticana, datado en 1073, de tradición muy distinta del anterior. Podría provenir de Egipto (Finkelstein, *op. cit.*, 1). Por su tipo de lectura está emparentado con algunos fragmentos de la Geniza y de MHG. Edición facsímil: *Torat Kohanim (Sifra), Seder Eliyahu Rabba and Zutta Codex Vatican 31*, Jerusalén 1972.

Otros Mss: *Parma De Rossi 139; Oxford Neubauer 151; London Margulies II 341*.

Fragmentos de la Geniza: N. ALLONI, *Geniza Fragments*, 67-70; RABINOVITZ, *Ginzé Midrash*, 15-50.[55] Otro fragmento de la Geniza, en posesión de la Univ. de Dropsie, Philadelphia, está descrito en *JQR* 13 (1922s) 12.

2. *Ediciones impresas*

Primera edición: Constantinopla 1523; a continuación, Venecia 1545. Hasta ahora se solía citar por la edición de I. H. WEISS, Viena 1862 (reimpresión, Nueva York 1947).

La edición de M. FRIEDMANN (*Sifra, der älteste Midrasch zu Levitikus*, Breslau 1915, reimpr. Jerusalén 1967) usa diversos Mss, pero abarca sólo *Nedaba* 1-19, hasta Lv 3,9.

L. FINKELSTEIN, *Sifra on Leviticus according to Vatican Manuscript Assemani 66 with Variants from the Other Manuscripts, Genizah Fragments, Early Editions and Quotations by Medieval Authorities and with References to Parallel Passages and Commentaries*. Publicado el vol II *(Text of Sifra according to Vatican Manuscript Assemani 66)*, New York 1983, y el vol III *(Variants from Other Manuscripts, Early Printed Editions and Quotations by Medieval Authorities)*, Nueva York 1983.[56]

---

[54] Cfr G. Haneman, *On the Linguistic Tradition of the Written Text in the Sifra Ms. (Rome, Codex Assemani 66)* (h), Gedenkschrift H. YALON, Jerusalén 1974, 84-98: señala el origen diverso de partes de Sifra en Cod. Assemani 66, con criterios lingüísticos y externos.

[55] Comprende Weiss, 2c-3b; 3c; 4a-b; 4b-c; 20a-c; 22d-23b; 35c-d; 43d-45c: un nuevo texto de *Mekilta de milluim*.

[56] El vol III comprende sólo una parte del texto, *Hoba y Nedaba*. De Finkelstein cfr también, "Emendations to the Text of Torat Kohanim" (h), Gedenkschrift M. Schorr, Nueva York 1944, 241-7; *idem*, "Notes and Emendations on the Sifra" (h), Festschrift L. Ginzberg, Nueva York 1945 (sección hebrea, pp 305-322).

3. *Concordancias*

B. KOSOVSKY, *Otsar leschon ha-Tannaim. Sifra.* 4 vols, Nueva York-Jerusalén 1967-9.

4. *Traducción*

Alemán: J. WINTER, *Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus. übersetzt von—.* Breslau 1938. Americano: J. NEUSNER - R. BROOKS, *Sifra. The Rabbinic Commentary on leviticus. An American Translation.* Atlanta, Georgia 1985 (versión no completa. Neusner ha traducido Lv 13,1-14,57 –*Nega'im* y *Meṣora'*–, y Brooks, Lv 19,5-10 (*Qedošim* 1-3).

5. *Comentarios*

Hillel ben Elyaqim (Grecia, siglo XII) redactó un comentario a Sifra que S. Koleditzky publicó según el Ms de Viena 59 y un Ms de la Bodleiana: *Sifra or Torat Kohanim and Commentary by Hillel ben Eliakim*, 2 partes, Jerusalén 1961.

Abraham ben David (Rabad) de Posquières (1120-1198): Su comentario, ya en parte publicado en la primera edición de Sifra, fue también usado en el comentario atribuido a Simón de Sens (principios del siglo XII).[57] Publicado también con otros en la edición de Sifra, Jerusalén 1959.

Aharón Ibn Jayyim (nacido en Fez, muerto en Jerusalén 1632): a él se debe el minucioso comentario *Qorban Aharon* (Venecia 1609-11; reimpr., Jerusalén 1970), que incluye cita completa de los correspondientes pasajes talmúdicos.

Las notas del *Gaón de Vilna* a Sifra fueron impresas por primera vez en la edición de Sifra, Jerusalén 1959. Allí también se recogen otros muchos comentarios a la baraita de las trece reglas de R. Yismael.

---

[57] Cfr I. Twersky, *Rabad of Posquières*. Philadelphia, 1980², 98s.

5. ¿Una Mekilta al Lv?

Bibliografía:
J.N. Epstein, ITL 634-643; H. Klein, "Mekilta on the Pentateuch", *JQR* 35 (1944s) 421-434; E.Z. Melammed, *Introduction*, 213s; Z.M. Rabinowitz, *Ginzé Midrash*, 51-9.

Ya los añadidos a Sifra provenientes de otras escuelas exegéticas *(Mekilta de-Millu'im* y *Mekilta de-'Arayot)* sugieren que originariamente existían dos comentarios halákicos al Lv. En apoyo de esta tesis, Epstein cita las explicaciones al Lv recogidas en los Talmudim como *teni R. Yismael* o *tanna debe R. Yismael.*[58] Pero tales citas no podrían probar la existencia de un comentario seguido perteneciente a la "escuela de R. Yismael"; sólo podrían llegar a sugerirlo.

Otro material pertinente se encuentra en Tosefta. Epstein identifica TosSebu 3 como comentario de la escuela de Yismael a Lv 5,1; y TosSebu 1,5-7, como comentario a Lv 5,2. Reenvía también a una interpolación en Sifra *Šemini* 5,4 en el Ms Rom 31 así como a numerosos fragmentos en Mss y ediciones de Sifre.[59]

Z.M. Rabinovitz ha publicado una hoja de un manuscrito yemenita (del s. XIV) que contiene un comentario a Lv 9,16-10,5; evidentemente se trata de la continuación del texto de L. Ginzberg, *Ginze Schechter* I 67-83. El texto combina diversos midrasim, pero la mayor parte parece pertenecer a la así llamada "escuela de R. Yismael".

6. Sifre Números (=SNm)

Bibliografía:
Ch. Albeck, *Mabo* 123-7; J.N. Epstein, ITL 588-624; M.D. Herr, EJ XIV 1519s; S. Horovitz, Introducción a su edición (cfr *infra*); Z. Karl, *Mehqarim be-Sifre*, Tel Aviv 1954; E.Z. Melammed, *Introduction*, 195-202; J. Neusner, *Bab* 183-7. Sobre SNm versan los siguientes trabajos de M. Pérez Fernández, "Hermenéutica de los tannaitas. La exégesis introducida con *lmnih n'mr*", *Sefarad* 46 (1986) 391-396; "Modelos de argumentación en la exégesis de los tannaitas. Las series *talmud lomar* y *mah talmud lomar*", *Sefarad* 47 (1987) 363-381; *Parábolas rabínicas. El Mašal Midrásico o el mašal como recurso*

---

[58] Todo este material en Porton, *Ishmael* III.
[59] Cfr también L. Finkelstein, "Prolegomena to Sifre", *PAAJR* 3 (1932) 26ss.

hermenéutico para abrir la Escritura. Ensayo sobre los Mešalim del Midráš Sifre Números, Murcia 1988.

a) Nombre

Sifre (= "libros"), en Ber 47b, Hag 3a y *passim*, en la lista "Halakah, Sifra, Sifre y Tosefta" designa un comentario halákico a Ex, Nm y Dt. Todavía en época gaónica continúa incluyéndose bajo este nombre el comentario a Ex; pero en la edad media, en el norte de África y Europa, el nombre de Sifre se reserva sólo para el comentario halákico a Nm y Dt que se nos ha conservado. La expresión *še'ar sifre debe rab* (Yom 74a; BB 124b) designa en TB simplemente "los restantes libros escolares", sin ninguna alusión a la persona de Rab; pero cuál fuera su contenido no podemos precisarlo (sólo que en Yom se cita una explicación al Lv, y en BB se trata de una explicación a Dt). Jananel cita SNm § 28 como Sifre debe Rab, refiriéndose con esta expresión a nuestros midrasim a Nm y Dt y entendiendo Rab como nombre propio; considera, por tanto, que ambos midrasim fueron redactados por Rab (así también Rambam) o que al menos fueron enseñados en su escuela (cfr Jananel a Sebu 37a). SNm es designado también ocasionalmente como *midraš wišalleḥu*, por cuanto el comentario comienza con Nm 5 (así, por ej., el Aruk).

b) Contenido y división

SNm es un midráš exegético a Nm, que comienza en 5,1, el primer paso halákico de Nm; salta completamente grandes unidades narrativas, cuales Nm 13-14 ó 16-17, pero en las partes comentadas incluye también pasajes narrativos; aporta, pues, también haggadah. La división original era puramente funcional e independiente de la lectura sinagogal: secciones *(parašiyyot)* que se subdividían en baraitot. Esta división se fue perdiendo con el correr del tiempo en los Mss y ediciones impresas. La división hoy en uso reparte el texto en capítulos/parágrafos *(pisqa'ot)* que corresponden a la división de los versículos bíblicos. Adicionalmente se señala el nombre de la lectura correspondiente:

§§ 1-58, sección *Naśo* (a Nm 5-7).
§§ 59-106, sección *beha'aloteka* (a Nm 8-12).
§§ 107-115, sección *Šelah* (a Nm 15).
§§ 116-122, sección *Koraḥ* (a Nm 18).
§§ 123-130, sección *Ḥuqqat* (a Nm 19).
§ 131, sección *Balaq* (a Nm 25,1-13).
§§ 132-152, sección *Pinḥas* (a Nm 26,52-30,1).
§§ 153-158, sección *Maṭṭot* (a Nm 30,2-31,24).
§§ 159-161, sección *Mas'e* (a Nm 35,9-34).

c) Características, origen y datación

SNm pertenece al grupo I de los midrasim halákicos ("escuela de Yismael"). Comparte con Mek la preferencia por los mismos rabinos (especialmente Yismael, Yosiyyah, Yonatán y Natán), la misma terminología y los mismos métodos exegéticos. También aquí se encuentran numerosos textos que en otros escritos rabínicos se atribuyen a R. Yismael, pero al mismo tiempo con discrepancias e incluso contradicciones.

SNm no es un texto uniforme. En *Beha'aloteka* (§§ 78-106) se inserta una larga pieza haggádica, que sorprende por su nueva terminología y por los nuevos rabinos citados. Evidentemente aquí se han intentado equilibrar las dos escuelas midrásicas, lo que no ha resultado sin tensión e interna contradicción. La sección *Balaq* (§ 131) pertenece al grupo II; la haggadah de §§ 134-141 procede de fuentes diversas a la del resto de SNm.

La afirmación de R. Yojanán en Sanh 86a, de que los dichos anónimos que se encuentran en Sifre corresponden a R. Simón (ben Yojay) no se refiere a nuestro Sifre a Nm y Dt, que ya es un conglomerado de midrasim diversos. Solamente algunos pasajes de SNm parecen provenir del círculo de R. Simón ben Yojay.[60] Como ocurre en los otros midrasim halákicos, no hay ninguna evidencia de si los Talmudim conocen y citan SNm o sólo fuentes comunes. Como fecha de composición a SNm se le asigna como más probable la segunda mitad del siglo III.

---

[60] Cfr Epstein, ITL 601: le atribuye §§ 42, 119, 128.

d) TEXTO

1. *Manuscritos y ediciones*

La edición crítica hoy en uso es la de H.S. HOROVITZ, *Siphre d'be Rab. Fasciculus primus: Siphre ad Numeros adjecto Siphre Zutta. Cum variis Lectionibus et Adnotationibus,* Leipzig 1917, Jerusalén 1966². Esta edición debe ser completada con la colación del Ms de Berlín, que se encuentra en la traducción de Kuhn (cfr *infra*).

La edición de Horovitz se apoya en los siguientes Mss: *Ms. British Museum add. 16006*, donde muchos pasajes han sido suprimidos por homoteleuton; *Ms Vat 32* (del s. X o inicios del XI); ed. facsimil, Jerusalén 1972; *Midraš Ḥakamim*, que toma de Sifre gran parte de su contenido. A éstos se ha de añadir el Ms de Berlín de la Biblioteca Estatal *(Ms. Orient. Quart. 1594)*, probablemente del siglo XIV, del norte de Italia; según Kuhn, el principal testigo para SNm.[61]

La *editio princeps* es la de Venecia 1545, donde se editan conjuntamente SNm y SDt; reimpr., Jerusalén 1970s.

Una exhaustiva lista de los testigos directos e indirectos de SNm se encuentra en M. KAHANA, *Prolegomena to a New Edition of the Sifre on Numbers*, tesis doctoral presentada en la Universidad Hebrea de Jerusalén en abril 1982.

2. *Traducción*

Alemán: K.G. KUHN, *Der Tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri Übersetzt und erklärt*, Stuttgart 1959. Inglés: P.P. LEVERTOFF, *Midrash Sifre on Numbers*, Londres 1926 (versión antológica, una quinta parte aproximadamente del texto; a veces resume párrafos enteros y no da una versión literal; pero excelente en su género). Inglés/americano: J. NEUSNER, *Sifré to Numbers. An American Translation and Explanation*, 2 vols (§§ 1-115), Atlanta 1986 (el vol 3.° con el resto de las

---

[61] Cfr traducción de K.G. Kuhn *(infra)*, p 708; en pp 703-785 hace una descripción y colación del Ms con la edición de Horovitz. Véase también L. Finkelstein, *PAAJR* 3, 3ss.

pisqaot será traducido por W.S. Green). Español: de próxima aparición en la "Biblioteca Midrásica", por Miguel Pérez Fernández.

3. *Concordancias*

B. Kosovsky, *Thesuarus "Sifrei". Concordantiae verborum quae in "Sifrei" Numeri et Deuteronomium reperiuntur,* 5 vols, Jerusalén 1971-4.

e) Comentarios

El comentario de Hillel ben Elyaqim (siglo xii) es importante para la crítica textual: cita diversos comentarios antiguos como el de Hay Gaon. Se encuentran en la ed. del Sifre de S. Koleditzky, Jerusalén 1948, que también recoge las notas del Gaón de Vilna. El comentario de David Pardo, siglo xviii, fue publicado en Salónica en 1799; el de M. Friedmann, en su edición de Viena 1864.

7. Sifre Zuṭṭa (=SZ)

Bibliografía:
Ch. Albeck, *Untersuchungen*, 148-151; *MGWJ* 75 (1931) 404-410 (crítica a Epstein); J.N. Epstein, ITL 741-6; *Tarbiz* 3 (1931s) 232-6 (respuesta a Albeck, *MGWJ*); M.D. Herr, EJ XIV, 1522s; H.S. Horovitz, Introducción a su edición, pp XV-XXI; S. Lieberman, *Siphre Zutta (The Midrash of Lydda)* (h), Nueva York 1868; E.Z. Melammed, *Introduction*, 215-9.249.

Sifre Zutta –"el pequeño Sifre", para distinguirlo de SNm– en la edad media aparece frecuentemente citado o simplemente como Sifre o como Zutta o también como *Sifre šel panim 'aḥerim* (= "el Sifre de otro aspecto"). Muchas veces Maimónides en su *Sefer ha-Miṣwot* lo cita como Mekilta (de R. Yismael).

El texto de SZ se conserva sólo fragmentariamente en citas medievales, en el Yalqut y MHG, y en citas de NmR. Existen además dos fragmentos de la Geniza, uno de los cuales publicó S. Schechter (*JQR* 6, 1894, 656-663) y H.S. Horovitz lo retomó en apéndice a su edición

de SNm, pp. 330-334 (cfr *supra*). J.N. Epstein publicó[62] el Ms Firkovitch II A, 313[63], un fragmento de cinco hojas (que corresponde a las pp 300-315 de la ed. de Horovitz). Ya en su edición Horovitz señaló: "En el texto ha entrado mucho material que no procede de SZ, y con la misma certeza podemos suponer que en el texto falta mucho material que primitivamente tenía que estar en SZ" (p XX). S. Liebermann confirma esta apreciación mediante una comparación con el fragmento publicado por Epstein, mas considera que el texto compuesto por Horovitz no debe quedar muy alejado del texto completo que debió existir (Liebermann, *Siphre Zutta*. 6). Liebermann completa el texto de SZ con una serie de nuevas citas (*ibid.*, 6-10).

Al igual que SNm, SZ debió comenzar en Nm 5,1 y ofrecer un comentario halákico todo seguido al libro de Nm, no según un orden de lecturas, sino siguiendo la división de las secciones.

SZ se aproxima al grupo II de los midrasim halákicos ("escuela de Aqiba"); así lo deja ver especialmente una comparación con Sifra, midrás con el que SZ tiene numerosos paralelos de contenido e incluso literales, pero del que también se separa en muchos puntos. Justamente en terminología exegética SZ usa muchas fórmulas que no se encuentran fuera de aquí; igualmente cita muchos tannaítas desconocidos fuera. En materia de halakah SZ se separa frecuentemente de la Misnah. Es sorprendente que nunca nombre a Rabbí ni a Natán y que las enseñanzas de estos maestros las transmita anónimamente. Liebermann (*op. cit.*, 90) ve en ello un polémico silenciamiento tanto del patriarca Rabbí como de Natán, pariente del exilarca.

Frente a D. Hoffmann, que había considerado a Simón ben Yojay autor de SZ,[63] Horovitz (*op. cit.*, XVII) menciona a R. Eliézer ben Yaaqob (T_3), pues es frecuentemente nombrado en SZ y en muchos textos rabínicos aparece como autor de frases anónimas del SZ. Epstein propone Séforis como lugar de la última redacción;[64] el redactor final sería Bar Qappara (T_5).[65] Melammed[66] opta por su contemporáneo R.

---

[62] "Sifre Zutta Parashat Para", *Tarbiz* I (1929s) 46-78.

[63] Relaciona Sanh 86a, *stam sifre R. Simon*, con SZ.

[64] Erub 83b menciona Séforis, donde el paralelo de SZ (p 283, línea 19) dice simplemente "ante nosotros".

[65] ITL 745.

[66] *Introd.* 216s.

Jiyya. Liebermann[67] concuerda con Epstein en Bar Qappara, pero no considera posible que Séforis sea el lugar de su composición: Séforis era la sede del patriarca y SZ es muy crítico con relación al patriarcado; concluye por tanto que el lugar de su composición debió ser Lydda, que en la época tannaíta tardía era el único centro significativo para el estudio de la Torah junto a Séforis; según su opinión, SZ es más antiguo que los demás midrasim halákicos (comienzos del s. III).

8. Sifre Deuteronomio (= SDt)

Bibliografía:
S. Abramson, "Arba'a Injanot be-Midresche Halakha, *Sinai* 74 (1974) 9-13; Ch. Albeck, *Mabo*, 127-9; H.W. Basser, *Midrashic Interpretations of the Song of Moses*, Nueva York 1984 (traducción y comentario de SDt §§ 306-341; véase recensión de H. Gaylord, *JSJ* 17, 1986, 234s); J.N. Epstein, ITL 625-630.703-724; L. Finkelstein, *Hašpa'at Bet Šammay 'al Sifre Debarim*, *Sefer Assaf*, Jerusalén 1953, 415-426; "Concerning an Obscure Beraytha in the Sifre" (h), FS S. Halkin, Jerusalén 1973, 181-2; S.D. Fraade, "Sifre Deuteronomy 26 (ad Dt 3,26): How Conscious the Composition?", *HUCA* 54 (1983) 245-301 (también sobre cuestiones generales de SDt y su datación); Abr. Goldberg, "The School of Rabbi Akiba and the School of Rabbi Ishmael in Sifre Deuteronomy, Pericope 1-54" (h), en M.-A. Friedman, A. Tal, G. Brin (editores), *Studies in Talmudic Literature*, Tel Aviv 1983, 7-16 (solamente los §§ 31-54 pertenecerían a la "escuela de Yismael"); I.B. Gottlieb, *Language Understanding in Sifre Deuteronomy: A Study of Language Consciousness in Rabbinic Exegesis*, Tesis Doctoral, Univ. de Nueva York 1972; R. Hammer, "Section 38 of Sifre deuteronomy: An Example of the Use of Independent Sources to Create a Literary Unit", *HUCA* 50 (1979) 165-178; "A Rabbinic Response to the Post Bar Kochba Era: The Sifre to Ha-Azinu", *PAAJR* 52 (1985) 37-53 (se refiere a §§ 306ss); M.D. Herr, EJ XIV 1520s; Z. Karl, *Mehqarim be-Sifre*, Tel Aviv 1954; T. Martínez Sáiz, "La Muerte de Moisés en Sifré Deuteronomio", en Homenaje a A. Díez Macho, Madrid 1986, 205-214; E.Z. Melammed, *Introduction*, 202-7.243-5; J. Neusner, *Sifre to Deuteronomy. An Introduction to the Rhetorical, Logical, and Topical Program*, Atlanta 1987.

En cuanto al nombre, cfr cuanto hemos dicho a propósito de SNm (cfr *supra*).

---

[67] *Op. cit.* pp 92ss.

a) CONTENIDO Y DIVISIÓN

SDt es un midrás exegético a Dt 1,1-30; 3,23-29; 6,4-9; 11,10-26,15; 31,14; 32-34. Además del cuerpo jurídico principal (Dt 12-26) contiene también partes narrativas como el prólogo de tipo histórico, la oración de Moisés, el *šema'*, la colación del ministerio a Josué, el cántico y bendición de Moisés y la muerte de Moisés. La división original se hacía según los parágrafos/capítulos *(pisqaot)*, que muy bien podían corresponder a un solo versículo, así como según las secciones *(parašiyot)* abiertas y cerradas (pero no las del orden babilónico de lecturas, que posteriormente se introduciría).[68]

b) TEXTO

Edición crítica: L. FINKELSTEIN, *Siphre ad Deuteronomium H.S. Horovitzii schedis usis cum variis lectionibus et adnotationibus*, Berlín 1939, reimpr. Nueva York 1969. Se trata de un texto ecléctico. Las principales recensiones al primer fascículo de la edición: J. N. EPSTEIN, *Tarbiz* 8 (1936s) 375-392; S. Liebermann, *KS* 14 (1937s) 323-336. Esta edición se basa sobre todo en los siguientes Mss:[69]

> *Ms Rom Assemani 32:* del siglo x u xi, abarca todo el texto de SNm y SDt (a excepción de Dt 32-34); ed. facsímil, Jerusalén 1972.
> *Berlin Ms Orient. Quart. 1594* (cfr *supra* a SNm).
> *British Museum Ms Add. 16,406.*
> *Ms Oxford*, Neubauer 151.
> *Seis Fragmentos de la Geniza*, a los que hay que añadir el publicado por Z.M. Rabinovitz, *Ginzé Midrash* 60-65, que abarca §§ 289-292, en escritura oriental de en torno al s. XIV.[70]

---

[68] Cfr Rabinovitz, *Ginzé Midrash*, 61.

[69] Cfr L. Finkelstein, "Prolegomena to an Edition of the Sifre on Deuteronomy", *PAAJR* 3 (1931s) 3-42.

[70] Pero T.S. c2 181 (a Dt 1,14-16; 1,30; 3,23), según M. Kahana, no pertenece aquí sino a MidrTann. Igualmente un pasaje a Dt 32,43ss que aparece citado en un Yalqut conservado fragmentariamente en la Geniza (cfr *infra*, MidrTann).

Se encuentran citas en MHG. Yalqut y en un midrás yemenita de finales del siglo XIV, obra de recopilación al estilo de MHG.[71] *Editio Princeps:* Venecia 1545, juntamente con SNm (reimpr.: Jerusalén 1970/1). *Concordancias:* cfr *supra* a SNm.

Traducciones: Alemán: H. BIETENHARD, *Der Tannaitische Midrasch "Sifre Deuteronomium". Mit einem Beitrag von H. Ljungman.* Berna 1984[72] (cfr recensión de E. Cortés en *RCatT* XII/1, 1987, 223-229). Inglés: R. HAMMER, *Sifre. A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy.* New Haven 1986; J. NEUSNER, *Sifre to Deuteronomy. An Analytical Translation* (2 vols). Atlanta 1987. Español: de próxima aparición en "Biblioteca Midrásica", por MARÍA TERESA MARTÍNEZ SÁIZ y ENRIC CORTÉS MINGUELLA.

c) CARACTERÍSTICAS, ORIGEN, DATACIÓN

SDt no es una obra homogénea. §§ 1-54 y §§ 304-357 son partes haggádicas que no pertenecen al mismo grupo que el cuerpo central, jurídico, de §§ 55-303 a Dt 11,29-26,15. Según los usuales criterios de clasificación –rabinos, método exegético y terminología– la parte halákica pertenece al grupo II de los midrasim halákicos ("escuela de Aqiba"), lo que corroboran los numerosos paralelos, incluso verbales, con Sifra. Es cierto que algunos fragmentos aparecen citados en otros textos rabínicos como doctrina de R. Yismael; pero pueden considerarse añadidos tardíos: en la tradición manuscrita aparecen muy posteriormente y se ven claramente como glosas recién incorporadas al texto auténtico. En la edición de Finkelstein, estos textos dudosos vienen señalados en impresión pequeñita.[73]

La afirmación de Sanh 86a referente a que las secciones anónimas de Sifre se remontan hasta R. Simón, convendría –según Epstein, ITL, 705s– en primer lugar a las secciones halákicas de SDt, por cuanto efectivamente muchos dichos anónimos de aquí aparecen citados en otros textos rabínicos a nombre de R. Simón ben Yojay. Por otra parte,

---

[71] Leningrad Cod. II Firkovitch 255, parte 4. Cfr L. Finkelstein, "Fragment of an Unknown Midrash on Deuteronomy", *HUCA* 12-13 (1937-8) 523-557 (¡solamente parte del Ms!).

[72] Cfr M. Schlüter, *JSJ* 17 (1986) 83-86.

[73] Cfr ITL 706s 711-724.

lo mismo cabría decir con relación a Rabbí y R. Jizqiyyah: pero en este caso Epstein prefiere explicar la cosa por el uso de SDt en las escuelas de estos rabinos; dígase lo mismo referente a Yojanán bar Nappaja (Epstein, ITL 709), a quien D. Hoffmann[74] consideró redactor de SDt.

L. Finkelstein[75] ha propuesto una minuciosa tesis sobre el origen de la sección halákica de SDt: partiendo de los lugares donde SDt sigue a la halakah de Sammay frente a la de Hillel, se remonta hasta el sammaíta Eliezer ben Hyrqanos, cuyos discípulos, aún bajo Yojanán ben Zakkay, habrían comenzado la redacción de SDt (Finkelstein remite especialmente a los lugares donde se habla de la corte de justicia de Yabneh); más tarde Aqiba habría enseñado SDt en su escuela y lo habría completado, corregido y adaptado a la mentalidad hillelita, sin por ello conseguir hacer desaparecer restos de la anterior redacción.[76]

La tesis de Finkelstein va más allá de lo que es demostrable. Eliezer no puede ser considerado un sammaíta; a lo sumo se puede decir sólo que a veces coincide con la opinión de esta escuela.[77] Es cierto que SDt, junto con Sifra, está más cerca de las tradiciones de Eliezer que Mek,[78] pero no se le puede probar a Eliezer ningún especial interés exegético ni tampoco un método exegético propio.[79] Para hacer su reconstrucción y explicar el devenir histórico de toda la obra, tanto Finkelstein como Epstein han extrapolado a todo el conjunto observaciones que versan sólo sobre tradiciones singulares y fuentes hipotéticas de SDt. Y desgraciadamente a semejantes juicios falta fundamentación. Ni siquiera en la sección halákica de SDt podemos ir más allá de la datación de la redacción final: hay que ponerla, contra la escuela de Albeck, no en el 400 sino hacia finales del siglo III.

Lo mismo vale para las secciones haggádicas (§§ 1-54 y §§ 304-357), que procederían de la "escuela de Yismael" o le estarían próximas, como muestran la terminología, los nombres de rabinos, etc. Pero J.N. Epstein ha evidenciado la falta de unidad también de las partes haggádicas: sólo §§ 31-54 (Dt 6,4-9; 11,10-28) mantienen de forma continua las características del grupo I (también paralelos con Mek);

---

[74] *Op. cit.* 70s.
[75] Gedenkschrift Assaf.
[76] *Ibid* 423s.
[77] Cfr J. Neusner, *Eliezer*, II 309.
[78] *Ibid* 226-233.
[79] *Ibid* 387-398.

pero §§ 1-25; 26-30 y 304-357 habrían sido recopilados de fuentes diversas, como se deja ver por los rabinos citados y muy especialmente por la mezcla de terminología. Pasa que el material haggádico de los midrasim halákicos, mucho más que la halakah, es considerado en su generalidad patrimonio común.

La temprana influencia de SDt (o al menos de su material) se muestra en los targumim a Dt.[80]

d) COMENTARIOS

Son los mismos que a SNm, pues ambas obras han sido transmitidas como una unidad. Cfr *supra*.

9. MIDRAŠ TANNA'IM (= MidrTann)

Bibliografía:
Ch. ALBECK, *Untersuchungen*, 156s; J.N. EPSTEIN, ITL 631-3; M.D. HERR, EJ XI, 1518s; E.Z. MELAMMED, *Introduction*, 219-222.

MidrTann es el nombre que D. Hoffmann impuso al midrás halákico a Dt que él mismo recompuso. Otros prefieren el nombre de Mekilta a Dt, para subrayar de este modo su relación con Mek; conectan así con la afirmación de Maimónides en el prólogo a su Misneh Torah: que Yismael habría escrito una Mekilta desde Ex hasta Dt.

a) TEXTO

D. Hoffmann recopiló ya en 1890 las citas procedentes de MHG, las cuales probarían la existencia de un midrás halákico a Dt (también a los Caps 12-26 y no solamente a los que enmarcan el texto).[81]

---

[80] Cfr I. Drazin, *Targum Onkelos to Deuteronomy*, Nueva York 1982, 8-10.43-47: sostiene la dependencia de Onq con respecto a SDt. Cfr también Grelot, *RB* 88 (1981) 421-425.

[81] "Über eine Mekhilta zu Deuteronomium", Festschrift I. Hildesheimer, Berlín 1890, 83-98, 3-32 de la sección hebrea.

S. Schechter publicó a continuación dos fragmentos de la Geniza,[82] los cuales usaría D. Hoffmann, juntamente con las citas de MHG, como base para su edición crítica: *Midrasch Tannaim zu Deuteronomium*, 2 fasc., Berlín 1908/9.

Aún otro fragmento de la Geniza publicaría S. Schechter.[83] Dado que el que publicara en *JQR* 16, pp 695ss, se reprodujo con muchos errores, lo volvió a editar J.N. Epstein.[84] Hoffmann en su edición ya lo había corregido por "conjeturas" sin recurrir al Ms.

Hay más documentación textual procedente de la Geniza. Dos textos conoció L. Finkelstein, pero los atribuyó a SDt. Cfr M. Kahana, "New Fragments on the Mekilta on Deuteronomy" (h), *Tarbiz* 54 (1984s) 485-551; "Citations of the Deuteronomy Mekilta Ekev and Ha'azinu" (h), *Tarbiz* 56 (1986s) 19-59.

Epstein (ITL, 632s), de una estrecha comparación entre los fragmentos de la Geniza y MHG concluye:

- Que el autor de MHG no tuvo delante para su uso un manuscrito completo de Mekilta a Dt;
- que en los textos que tienen paralelos en TB y SDt, MHG combina a ambos;
- que no todo el material de MHG que no se encuentra en Sifre debe proceder necesariamente de Mekilta a Dt;
- que sólo una mitad de las citas de MHG que Hoffmann aduce procederían realmente de una Mekilta a Dt.

Esta crítica es posible por criterios internos (sistema exegético, terminología, nombres de rabinos); pero seguridad sólo se puede conseguir aportando nuevos Mss.

b) Características y origen

MidrTann era un midrás halákico que abarcaba todo el Dt. Afortunadamente los fragmentos de la Geniza documentan el paso de

---

[82] "Genizah Fragments", *JQR* 16 (1904) 446-452; "The Mechilta to Deuteronomy", *JQR* 16 (1904) 695-701.

[83] "Mekhilta le-Debarim Parashat Re'e", Festschrift I. Lewy, Breslau 1911, pp 187-192 de la sección hebrea.

[84] "Mechilta le-paraschat Re'e", Gedenkschrift H.P. Chajes, Viena 1933, 60-75 de la sección hebrea.

Dt 11 a Dt 12, por tanto, el paso de una parte haggádica a otra halákica. Esto justificaría de alguna manera la decisión de Hoffmann de considerar SDt §§ 1-54 y 304ss,[85] completado con MHG, como la parte haggádica del midrás. La división original, como muestran los fragmentos de la Geniza, era en secciones *(parašiyyot)* y halakot.

Los nombres de rabinos, el método exegético y la terminología clasifican a MidrTann dentro del grupo I ("escuela de Yismael") de los midrasim halákicos. Dado el estado fragmentario y en parte dudoso del texto, nada seguro puede decirse sobre origen, evolución y datación final. Provisionalmente el juicio sobre los otros midrasim halákicos puede aceptarse también aquí como hipótesis de trabajo.

---

[85] Cfr *supra* nuestra presentación de SDt.

CAPÍTULO III

LOS MÁS ANTIGUOS MIDRASIM EXEGÉTICOS

1. GENESIS RABBAH (= GnR)

Bibliografía:
Ch. ALBECK, "Einleitung zum Bereschit Rabba", en apéndice a la edición del texto de Theodor-Albeck, vol III, Jerusalén [2]1965 (h); M. ADINOLFI, "I Mesalim di Beresit Rabba", *Rivista Biblica* 29 (1981) 57-67; R.N. BROWN, *The Enjoiment of Midrash. The Use of the Pun in Genesis Rabba.* Tesis Doctoral, HUC-JIR 1980 (Univ. Microfilms, Ann Arbor 1980); "A Note on Genesis-Rabba 48: 17" (h), *Tarbiz* 51 (1981s) 502; "An Antedate to Rashi's Commentary to Genesis Rabba" (h), *Tarbiz* 53 (1983s) 478 (parte al menos debe ser anterior al 1291); "The Term *'Etmaha* in Genesis Rabba", *HUCA* 56 (1985) 167-174; J.N. EPSTEIN, IAL 287-290 (relación con TJ); E.A. GOLDMAN, *Parallel Texts in the Palestinian Talmud to Genesis Rabba (Chapters 1-5)*, Rabbinic Thesis, Hebrew Union College, Cincinnati 1969; M. GUTTMANN - B. HELLER, EJ (1931) VII 241-7; J. HEINEMANN, "The Structure and Division of Genesis Rabba" (h), *Bar Ilan* 9 (1971) = GS H.M. Shapiro I, Ramat Gan 1972, 279-289; M.D. HERR, EJ VII 399-401; M. LERNER, *Anlage des Bereschith Rabba und seine Quellen*, Berlín 1882; A. MARMORSTEIN, "The Introduction of R. Hoshaya to the First Chapter of Genesis Rabba", FS L. Ginzberg, Nueva York 1945, 247-252; H. ODEBERG, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba. With Grammar of Galilean Aramaic*, Lund-Leipzig 1939; J. NEUSNER, "Genesis and Judaism. The Perspective of Genesis Rabbah", *Tradition* 22 (1986) 1-14; "Genesis Rabbah as Polemic: An Introductory Account", *Hebrew Annual Review* 9 (1985 = GS S.D. Goitein) 253-265; L.I. RABINOWITZ, "The Study of a Midrash", *JQR* 58 (1967s) 143-161; T. THORION, "*Mashal*-Series in Genesis Rabba", *ThZ* 41 (1985) 160-167; L. ZUNZ, GV 184-9.

a) NOMBRE

SEGÚN el nombre hebreo del Génesis, este midrás es también llamado *Berešit Rabbah:* con este nombre aparece en Halakot Gedolot, en el 'Aruk y *passim.* Desde muy pronto están también documentados los

nombres de *Berešit de R. Osayah*, *Berešit Rabbah de R. Osayah*, y *Baraita de Berešit Rabbah*. Lo que no está claro es por qué este comentario es llamado *Rabbah*. ZUNZ (GV 187) conjetura que el nombre original debió ser *Berešit de R. Osayah Rabbah*, y que posteriormente desaparecería el nombre de R. Osayah –nombre con el que se le había designado por comenzar con *R. Osayah patah*–, quedando sólo *Berešit Rabbah*. Pero contra ello se puede objetar que precisamente los mejores testigos leen *R. Osayah* y no *R. Osayah Rabbah*. Tampoco es posible entender la denominación de Rabbah como una forma de distinguir el comentario (el "gran Génesis") del texto bíblico (el "Génesis", sin más), pues en ese caso todo comentario habría de ser llamado *rabbah*. Queda, pues, la posibilidad de que *Rabbah* distinga nuestro "gran comentario" de otro más breve que debió existir, bien que se entienda –como J. Theodor opina–[1] que se trata de distinguir la parte más detallada de GnR (§§ 1-29) frente al resto más reducido del midrás,[2] bien que se entienda que efectivamente se trata de distinguir nuestro completo midrás de otro más breve. Al transmitirse este midrás juntamente con otros midrasim al Pentateuco, la designación de Rabbah pasaría también a los otros, y posteriormente incluso a los Megillot.

b) Contenido y estructura

GnR es un midrás exegético al libro del Génesis. En parte se limita a simples explicaciones de palabras y frases, y en parte ofrece –sin mucha trabazón– interpretaciones y exposiciones haggádicas, entre las que se mezclan abundantes sentencias y parábolas. A partir del parágrafo *(paraša)* 93, se abandona la explicación versículo a versículo. El Ms Vat 30 ofrece una redacción distinta de los parágrafos 95-97, que hay que considerarla como original.

Las ediciones impresas cuentan generalmente 100 parágrafos, y los Mss entre 97 y 101 (101 es el número de parágrafos en Ms Vat 30). Aquí la numeración varía a partir del parágrafo 97 (98 en Ms Vat 30). Tampoco en los parágrafos 40-43 coinciden los Mss y las ediciones

---

[1] *MGWJ* 38 (1894) 518.

[2] Considera que hay dos distintos midrasim, de la unión de los cuales ha salido GnR.

impresas: parte de la tradición textual divide el parágrafo 40 en 40 y 41, pero en el 43 vuelve a unirse con el 43 de la otra tradición y se restaura la unidad.

A diferencia de los midrasim halákicos, esta obra tiene su sello especial en los *proemios* (en parte tardíos). Todos los parágrafos, con excepción de siete (§§ 13, 15, 17, 18, 25, 35, 37), tienen una o más aperturas/*petiḥot* (cfr *supra*, Parte III, Cap I, 6 a). Albeck (*op. cit.*, 12) en el GnR propiamente dicho (§§ 1-94, así como §§ 95-97 según Ms Vat 30) cuenta 246 "aperturas" en total, la mayoría de las cuales comienza con un versículo de los *ketubim*, siendo muchas de ellas anónimas (170). El número de "aperturas" con el que comienzan los parágrafos oscila entre una (en 38 parágrafos) y nueve (en el parágrafo 53).

¿En base a qué principio se hace la división en parágrafos? Albeck (*op. cit.*, 97) sigue a Theodor en la opinión de que la división en parágrafos se ha hecho en su mayor parte de acuerdo a las *parašiyot* "abiertas y cerradas" de las lecturas bíblicas (*setumot* y *petuḥot*).[1] y en casos singulares según el ciclo trienal de lecturas propio de Palestina. Pero según este sistema aún quedarían muchos parágrafos sin explicar. Por esta razón J. Heinemann ha intentado una explicación a partir de las mismas "aperturas": normalmente éstas preceden a los textos del Pentateuco (*sedarim*) sobre los que se basa la predicación; el ciclo palestinense tiene algo más de 40 sedarim; cuando en GnR un parágrafo corresponde al comienzo de un seder, entonces nos encontramos generalmente con dos o más proemios; cuando no corresponde, o no hay ninguna apertura/*petiḥa* (7 veces) o sólo alguna breve, o rudimentaria o impropia. Esto conduce a la conclusión de que la división original de GnR se hizo según los sedarim del ciclo de lecturas palestinense. Sería por causa del abundante material, por lo que –según Heinemann– se habrían añadido de 50 a 60 *parašiyot*, a las que aun se sumarían otros proemios para conseguir una estructura equilibrada del midrás.

---

[1] Cfr J.M. Oesch, *Petucha und Setuma*, Friburgo-Göttingen 1979.

c) Fuentes de GnR

El redactor del midrás se apoya en una gran cantidad de tradiciones rabínicas; pero en los casos concretos es difícil decidir si cita libremente textos escritos que tiene delante, o si más bien retoma redacciones anteriores del texto que nos ha llegado a nosotros, o si recoge simplemente tradiciones orales comunes. Esta última hipótesis sería aconsejable, vistos los paralelos con Filón, Josefo y la literatura intertestamentaria; pero tampoco hay que excluir que tales tradiciones –no usuales en el judaísmo rabínico, al menos no abiertamente– hubieran sido conocidas a través de contactos y discusiones con los cristianos. Tales influencias recíprocas aún no han sido suficientemente investigadas.

Tres veces (en la ed. de Theodor-Albeck, 198, 461 y 1152) se refiere explícitamente GnR a la versión griega de Aqila. Existen numerosos paralelos con los targumim, a veces con la expresa mención del targum; naturalmente con variantes en el texto, pues los targumim durante un largo período han ido creciendo como un texto vivo. Pero incluso en las numerosas citas de la Misnah o baraitot (con o sin expresa mención) tampoco el redactor se ajusta al texto exacto tal cual nos ha llegado a nosotros. Por ello, Albeck, incluso ante paralelos literales de la Tosefta, niega una directa dependencia de Tosefta: por una parte, porque muchos de esos paralelos se encuentran también en TJ; y, sobre todo, porque generalmente se trata de haggadah, cuyo origen es muy difícil de probar. En el mismo caso hay que considerar los midrasim halákicos, cuyo uso por parte de GnR Albeck niega, a falta de mejor argumento simplemente porque tampoco TJ los ha usado (p 64).

Como frecuentemente ocurre en la historia de la literatura rabínica, no es posible un juicio decisivo por lo que se refiere al uso directo de determinados escritos por parte de GnR. Pero se puede decir con toda seguridad que GnR está muy familiarizado con los contenidos de Misnah, Tosefta, midrasim halákicos y targumim.

En orden a la datación de GnR tiene especial importancia la cuestión de si el redactor usó nuestro TJ o no. Frankel,[4] así como Zunz,[5] defiende la opinión de que GnR usa y explica a TJ. Por contra,

---

[4] *Mabo*. 51b-53a.

[5] GV. 185.

Albeck, a través de una amplia encuesta de unos 220 lugares paralelos, muestra que GnR usa un TJ parecido al nuestro, pero que no es el mismo. Que GnR ha usado esta otra versión de TJ y no al revés es lo que se desprende de las sentencias halákicas de GnR: "Casi todas ellas fueron originalmente enseñadas como explicación o glosa de la Misnah y no de un texto de la Torah. Esto significa que el redactor las ha copiado del Talmud a la Misnah que él tenía" (p 67). Y lo mismo cabe concluir con relación a la haggadah cuando GnR y TJ resulten paralelos, si bien en este caso hay que contar con más fuentes.

d) Redacción y datación de GnR

En el prólogo a la Mišneh Torah Maimónides escribe que "R. Osayah, discípulo de nuestro santo Rabbí, redactó un comentario al libro del Génesis". Se refiere evidentemente a GnR. Esta atribución se debe inequívocamente al comienzo de GnR, donde R. Osayah es el primero en tomar la palabra. El nombre Génesis *Rabbah* pudo haber hecho que la obra se atribuyera a Rabbah bar Najmani (bA$_3$): así en un grupo de Mss del Sefer ha-Qabbalah de Abraham ibn Daud.[6]

No es sostenible una datación en el siglo III (Osayah) o en torno al 300 (Rabbah Bar Najmani), pues GnR cita numerosos rabinos de Babilonia de alrededor del 300 y rabinos palestinos de hasta el 400. También Diocleciano es mencionado (GnR 63,8; Theodor-Albeck, 688). Cuando en GnR 64,10 (Theodor-Albeck, 710-712) se habla de una autorización de las autoridades romanas para reconstruir el templo, según Zunz (GV, 186) no habría de verse ahí una alusión al tiempo de Adriano –como correspondería por la mención de Yehosúa ben Jananyah–; se trataría de una noticia errónea, referida en verdad al intento de reconstrucción bajo Juliano; este error de fechas mostraría que el redactor ya vivió muy posteriormente a los hechos que narra. Pero tal interpretación de este texto no es absolutamente indispensable, y la datación de GnR en el siglo VI carece de fundamento. Por los rabinos y acontecimientos citados sólo se exige una datación posterior al 400. Por cuanto GnR aún no cita TJ en su forma actual pero sí que ya conoce el

---

[6] Cohen considera esta lectura una glosa (p 123) y la relega al aparato.

contenido de sus últimos estratos, puédese concluir que nuestro midrás ha obtenido su última redacción al mismo tiempo que TJ, es decir, en el s. v, probablemente en su primera mitad.

Nada se puede decir de la prehistoria de GnR. La hipótesis de que GnR es la versión ampliada de un midrás comenzado por R. Osayah no es verificable; los dobletes exegéticos (dos explicaciones diferentes del mismo texto bíblico) y sus diferencias estilísticas pueden explicarse por los diversos estratos por los que GnR ha ido pasando.[7] Es seguro que GnR fue redactado en Palestina; prueba de ello es no sólo la preponderancia de los rabinos palestinos, sino, sobre todo, la lengua: predominantemente el hebreo, con muchas palabras griegas, pero también partes en arameo galilaico. Añádase aún el testimonio de la tradición (Raši a Gn 47,2 llama a GnR *Aggadat 'Ereş Yiśra'el*).

A lo largo de la tradición el texto de GnR ha sufrido diversas *ampliaciones* (y también *pérdidas*); así se puede apreciar mediante una colación del Cod. Vat 30 con los otros testigos. Zunz ya llamó la atención sobre tales añadidos en los parágrafos 75, 91 y 93,[8] procedentes en su mayor parte de Tanjuma. Otras ampliaciones tuvieron lugar al imprimir los textos.

Por lo que se refiere a los parágrafos 96-100, Zunz (GV, 265-267) puso de manifiesto su estilo diferente respecto al resto de GnR y observó que el contenido, en su mayor parte, coincide con Tanjuma. Además, la mayoría de los Mss ofrece la exégesis de la bendición de Jacob (Gn 49) en una recensión reciente que procede en parte de las homilías de Tanjuma, la cual es también citada en 'Aruk y Yalqut. Esta versión se conoce como *Šiṭṭah ḥadašah*. Albeck (103s) admite que los parágrafos 95 y 96 son homilías de Tanjuma y que han de ser sustituidas por los auténticos parágrafos 95-97 transmitidos en el Cod. Vat 30. Los cuatro últimos parágrafos (98-101; 97-100 en las usuales ediciones impresas) son parte auténtica de GnR, a excepción de los fragmentos señalados con *lišana 'aḥarina* en los dos últimos parágrafos. Los paralelos con Tanjuma no significan que éste sea fuente de GnR. Algunos pasajes del Vat 30, que Albeck (104,108) había sospechado

[7] Cfr R.N. Brown, *Eimaha*.
[8] Theodor-Albeck, 884-892.894-896; 1118-1126; 1161-1171.

podrían ser añadidos, L.M. Barth los ha probado auténticos mediante el examen de nuevo material.[9]

e) Texto

1. *Manuscritos* (Descripción en Albeck, 104-117)

Ms Vat. Ebr. 60: de la Biblioteca Vaticana, es el más antiguo Ms de GnR que se conserva; aún no usado en la edición de Theodor-Albeck. H. Cassuto (*Codices Vaticani Hebráici I-115.* Ciudad del Vaticano 1956, 87) lo data sobre el s. x. Edición facsímil: *Midrash Bereshit Rabba. Codex Vatican 60. (Ms. Vat. Ebr. 60). A previously unknown manuscript, recently established as the earliest and most important version of Bereshit Rabba,* Jerusalén 1972. Otro facsímil: Copenhagen 1981, con introducción en inglés de M. Sokoloff. M. Sokoloff, *The Geniza Fragments of Genesis Rabba and Ms. Vat. Ebr. 60 of Genesis Rabba* (h), Tesis Doctoral, Jerusalén 1971.

Ms Vat. Ebr. 30: surge en Egipto, en torno a los ss. x/xi, como obra de diversos escribas; según Albeck, Kutscher y otros, es el mejor texto de GnR. Superior al Ms Vat. Ebr. 60, aunque éste sea más antiguo y al Vat 30 le falten algunas partes al comienzo, final y parte central. Edición facsímil: *Midrash Bereshit Rabba (Ms. Vat. Ebr. 30) with an Introduction and Index* by M. Sokoloff, Jerusalén 1971. L.M. Barth, *An Analysis of Vatican 30,* Cincinnati 1973; E.Y. Kutscher, *Studies in Galilean Aramaic,* Ramat Gan 1976, 11-41; M. Sokoloff, "The Hebrew of Bereshit Rabba according to Ms. Vat. Ebr. 30" (h), *Leshonenu* 33 (1968s) 25-42.135-149.270-279.

Ms British Museum, Add. 27169: contiene GnR y LvR: elegido por Theodor como texto base de su edición. Albeck (105) piensa que la copia es anterior al 1000 (pues, según una glosa, para ese año se espera al Mesías), mientras que Herr (401) data el Ms hacia la mitad del s. xii. Descripción: J. Theodor, "Der Midrasch Bereschit Rabba", *MGWJ* 37 (1893), 38 (1894) y 39 (1895) en 12 entregas.

Otros Mss: en París, Bibl. Nat., Nr 149 (contiene GnR, LvR y parte de NmR; escrito en Arles en 1291); y también en Oxford, Stuttgart y Munich.

---

[9] *An Analysis of Vatican 30,* Cincinnati 1973, 89ss.

2. *Fragmentos de la Geniza*

La edición de Theodor-Albeck ya empleó en el aparato algunas hojas de la Bodleyana de Oxford.[10] Albeck, en las pp 146-150 de Índices, ofrece tres hojas de Cambridge[11] y otra más de Oxford;[12] no usa los textos publicados por A.S. Lewis - M.D. Gibson.[13] N. Alloni (*Geniza Fragments*, 51-62) ha descrito y publicado en facsímil otros fragmentos.[14] Todos los fragmentos de la Geniza conocidos hasta el momento (12 Mss en total) los ha analizado lingüísticamente M. Sokoloff, los ha transcrito (adicionalmente a los ejemplos que de cada Ms reproduce en facsímil) y los ha ordenado según la secuencia de GnR.[15]

3. *Ediciones* (cfr Albeck, 117-138)

Editio Princeps: Constantinopla 1512; incluye los otros textos del Midrás Rabbah al Pentateuco; edición realizada probablemente sobre la base de diversos Mss, uno de entre los cuales debió ser del tipo del Vat. Ebr. 30. Pero contiene también numerosos añadidos no documentados en ningún Ms, que provienen de TJ, otros midrasim y del comentario a GnR atribuido a Raši (Albeck, 127s).

Venecia 1545: 2.ª edición, ahora ya incluyendo los midrasim a los Megillot aparecidos por primera vez en 1519 (¿Pesaro?). Como base.

[10] Fragmentos de GnR 33, 34, 70, 72, 74.

[11] Ya publicadas por E. Levine, *JQR* 20 (1907s) 777-783.

[12] Un fragmento de GnR 1,4 y 5.

[13] *Palestinian Syriac Texts*, Londres 1900, Plates II y III. Los textos están transcritos en L.M. Barth, *An Analysis of Vatican 30*, 329-335; fragmentos de GnR 1, 2, 56, 57.

[14] Los palimpsestos que él consideró fragmentos de un único manuscrito pertenecen en realidad a dos distintos palimpsestos, uno sobre un texto arameo cristiano y el otro sobre un texto uncial griego del NT.

[15] *The Geniza Fragments of Genesis Rabba. Edited on the Basis of Twelve Manuscripts and Palimpsests with an Introduction and Notes* (h), Jerusalén 1982. Sobre los palimpsestos de la Geniza en general, con una lista de los textos identificados hasta ahora, cfr M. Sokoloff - J. Yahalon, "Christian Palimpsests from the Cairo Geniza", *Revue d'Histoire des Textes* 8 (1978) 109-132. Yahalon (115s) supone para la escritura de abajo una fecha entre el 500 y el 600; la escritura de arriba podría ser lo más temprano de en torno 600, pero también del siglo x e incluso posterior.

además de la 1.ª edición, se usó otro Ms, pero el texto sufrió muchas variaciones arbitrarias (Albeck, 131).

La edición de 1545 fue la base para las posteriores, la más importante de las cuales es la de Romm, *Vilna 1887*, que contiene además los numerosos comentarios tradicionales. Sobre ésta se apoya la edición de M.A. Mirkin, *Midrasch Rabbá*, 11 vols, Tel Aviv 1956-1967 (esta edición tiene en cuenta a la de Theodor-Albeck; cfr *infra*). Digna de mención es también la de E.E. HALLEWY, 8 vols, Tel Aviv 1956-63. Ambas ediciones ofrecen el texto vocalizado de los Rabbot al Pentateuco.

La edición crítica de J. Theodor - Ch. Albeck, *Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary*, 3 vols, Jerusalén 1965 (reimpr. de la de Berlín 1912-1936), usa como base el Ms del British Museum, pero en el aparato crítico emplea todo el material manuscrito conocido hasta entonces. La edición es ejemplar, aunque ya Albeck reconociera que debía haberse empleado como texto base el Ms 30 de la Vaticana y no el Ms de Londres.[16] Con todo, los materiales de la Geniza encontrados posteriormente y el Ms Vat 60 –que Theodor y Albeck desatendieron, aunque en el catálogo de los hermanos Assemani estaba correctamente descrito– recomiendan una nueva edición crítica.

4. *Traducciones*

Alemán: A. WÜNSCHE, *Bibl. Rabb.*, Leipzig 1881, reimpr. Hildesheim 1967. Inglés: H. FREEDMANN - M. SIMON (ed), *Midrash Rabba. Translated into English*, 10 vols, Londres 1939, 1961³ (el GnR en los vols 1 y 2, traducido por H. Freedman). Americano: J. NEUSNER, *A New American Translation*, 3 vols, Atlanta 1985. Italiano: A. RAVENNA, Turín 1978. Hay anunciada una versión española del Prof. L. VEGAS MONTANER para la *Biblioteca Midrásica*. Francés: B. Maurani - A. Cohen-Arazi, Paris 1987.

---

16 Así lo juzga también L.M. Barth, *An Analysis*... 120.

f) COMENTARIOS

La edición de Venecia 1567-8 contiene, en el margen interior, el comentario falsamente atribuido a Raši,[17] y en el margen exterior lleva el comentario de Abraham ben Aser, discípulo de Josef Caro en Safed, más tarde rabino en Alepo. Ambas llevan el título común de *'Or ha-Śekel*. Aún más antiguo es el comentario de R. Yisjaq ben Yedayah al conjunto del Midrás Rabbah (mitad del s. XIII; Ms 5028 del JThSNY).[18] Está muy extendido el comentario *Mattenot Kehunna* de R. Yissakar Baer ben Naftali ha-Kohen, acabado en 1584 (a todo el Midrás Rabbah); la parte correspondiente a GnR apareció por primera vez en la edición del Midrás Rabbah de Cracovia 1587-8; el autor, muy interesado en la crítica textual, intentó corregir con diversos Mss las faltas de las ediciones impresas. Un comentario moderno, bajo el título de *Minḥat Yehudah*, acompaña a la ed. de Theodor-Albeck; es básicamente un comentario de crítica textual. Comentarios hebreos más simples pueden encontrarse en las ediciones de Mirkin y de Hallewy.

2. LAMENTACIONES RABBAH (= LamR)

Bibliografía:

J. ABRAHAMS, *The Sources of the Midrash Echah Rabbah*. Dessau 1881; B. HELLER, EJ X (1934) 48-50; M.D. HERR, EJ X 1376-8; C. RAPHAEL, *The Walls of Jerusalem. An Excursion into Jewish History*. Nueva York 1968; M. ZULAY, "An Ancient Poem and Petichot of Echa Rabbati" (h), *Tarbiz* 16 (1944s) 190-195; ZUNZ, GV 189-191.

Texto:

S. BUBER, *Midrash Echa Rabbati. Sammlung agadischer Auslegungen der Klagelieder*. Wilna 1899 (reimpr., Hildesheim 1967); Z.M. RABINOVITYZ, *Ginzé Midrash*, 118-154; "Genizah Fragments of Midrash Ekha Rabba" (h), 6.° WCSS, Jerusalén 1977, III 437-9.

---

[17] Cfr J. Theodor, FS I. Lewy.

[18] Cfr M. Saperstein, "The Earliest Commentary on the Midrash Rabba", en I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge (Mass.) 1979, 283-306.

a) Nombre

LamR es también llamado *Midrás Threni* o, según la primera palabra hebrea del libro, *'Ekah Rabbati*. Este último nombre lo usa ya Raši en su comentario a Is 22,1 y Jr 40,1. Originariamente este título se circunscribía sólo al capítulo 1 (en Lam 1,1 Jerusalén es designada *rabbaty 'am*, "ciudad populosa") y posteriormente se extendió a los otros capítulos.[19] Otros nombres son *'Aggadat 'Ekah (Rabbati)* (así Jananel); *Megillat 'Ekah* ('Aruk); *Midraš Qinot* (Raši a Ez 12,3); *Midraš 'Ekah* (Raši a Is 43,24).

b) Texto

LamR es un midrás exegético a Lam, al cual se le han antepuesto una serie de "aperturas"/*petiḥot*. El texto se ha transmitido en dos recensiones: una es la representada por la *Editio Princeps* de Pesaro 1519 (reimpr. en Berlín 1926, juntamente con los otros Megillot);[20] la otra está representada por la ed. de Buber, que usa como texto base el Ms J.I.4 de la Biblioteca Casanata de Roma. Esta redacción está documentada por citas en el 'Aruk y por autores medievales. Pero en el Ms usado por Buber (en cuyo final hay un documento de compra fechado en 1378) faltan, entre otras cosas, las *petiḥot*, las cuales Buber hubo de tomar del Cod. 27089 del British Museum (datado en 1504); e incluso en este Ms colectivo, que recoge 19 escritos distintos, faltan las *petiḥot* 1-4, para las que simplemente remite a la fuente, PRK.

Otros cinco Mss se conservan en Parma, entre ellos el Ms De Rossi 1240, escrito en el 1270. Dos Mss se encuentran en la Biblioteca Vaticana; uno, en Oxford; otro (datado en 1295), en Munich; este último, con un texto parecido al de la *Editio Princeps*, probablemente fue el texto base de la misma.[21]

Rabinovitz ha publicado numerosos fragmentos de la Geniza: un fragmento de tres hojas que se encuentra en Cambridge contiene el

---

[19] Así Zunz, GV 189, nota e. Pero Buber (*Mabo* 3, nota a) piensa que Rabbati debe entenderse en oposición a un midrás breve a Lam, un *'Ekah Zuṭa*.

[20] Este texto también en la edición del Midrás Rabbah, Wilna 1887.

[21] Para la descripción de los Mss, cfr Buber, *Mabo* 73-77.

texto de numerosas *petiḥot;* una hoja en Leningrado contiene el midrás a 1,17 y 16; otra en Cambridge, el midrás a 3,64-4,2. Todos los fragmentos están en escritura oriental; Rabinovitz los fecha en los ss. XI y XII; en el orden del texto, contenido y lengua se diferencian bastante de las dos redacciones conocidas, pero están más cercanos al texto de la *Editio Princeps* que al de la edición de Buber. Los fragmentos vienen a mostrar cómo a lo largo de la historia del texto las palabras griegas han sido desvirtuadas, cómo raras expresiones rabínicas han sido transformadas, cómo peculiaridades lingüísticas han sido acomodadas al estilo del TB o del hebreo medieval y cómo el mismo orden del texto ha sufrido no pocas variaciones. A pesar de su limitada extensión, los fragmentos de la Geniza son testigos preciosos de los primerísimos pasos del midrás en su desarrollo.

Traducciones: al alemán, A. WÜNSCHE, *Bibl. Rabb.*, Leipzig 1881 (reimpr., Hildesheim 1967); inglés: A. COHEN, *Lamentations*, en *Midrash Rabba, Translated into English* (ed. H. Freedman - M. Simon). Londres 1939, reimpr. 1961. En vías de publicación, versión española y estudio de los "proemios de LamR", por JUAN JOSÉ ALARCÓN.

c) CONTENIDO Y REDACCIÓN

LamR tienen numerosas *petiḥot* introductorias sobre las que habremos de volver. El comentario propiamente dicho se divide en 5 parágrafos o secciones *(parašiyyot)* correspondientes a los 5 capítulos de Lam. Se trata de una exégesis continua versículo por versículo, con simples explicaciones de palabras y de temas, pero también con numerosas parábolas y narraciones. Comoquiera que el libro de las Lamentaciones se leía y se comentaba en las sinagogas el 9 de Ab *(teša' be'ab)*, en la celebración del memorial de la destrucción del templo del año 70, se introdujeron en este midrás numerosos relatos sobre la destrucción de Jerusalén en el 70, también sobre las persecuciones de Trajano y Adriano y sobre la revolución de Bar Kokba; igualmente se tomaron temas de la más antigua tradición de mártires, como es el conocido relato procedente de 2 y 4 Mac sobre la madre y sus siete hijos mártires. Junto a éstos hay otros relatos que interrumpen el texto, como los que intentan mostrar la superioridad de los habitantes de Jerusalén con

respecto a los de Atenas. Los paralelos con Flavio Josefo no implican necesariamente una relación directa.

Junto a los tannaítas, LamR cita a los principales amoraítas de Palestina, que lo más tarde proceden del s. IV. Ello cuadra con un muy temprano origen del midrás en Palestina; lo mismo sugiere la lengua, en la que se da el hebreo junto al arameo galilaico, y donde se encuentran abundantes expresiones griegas (por ej., *niketes barbaron* en *petiḥah* 23) e incluso párrafos en latín (por ej., el saludo de Yojanán ben Zakkay a Vespasiano en 1,5: *vive domine imperator*).

LamR usa Misnah, Tosefta, así como Mek, Sifra y Sifre. Tiene numerosos paralelos con TJ (cfr 1,2 con TJ Taa 4,59d-60c); pero las marcadas diferencias en el texto sugieren como más probable la hipótesis de una fuente común, mejor que una dependencia directa. Es discutible si LamR usa a PRK: lo que se dice en 1,2 en conexión con Sal 77,7s, podría estar tomado de PRK 17 (ed. de Mandelbaum, 281), pero es más plausible pensar en la dirección opuesta.

A su vez LamR parece haber sido usado en LvR, RutR y en toda una larga serie de midrasim. No debe ser supuesta su utilización en TB, a pesar de la amplia colección de paralelos que aparecen en Git 55b-58a. Viceversa, un influjo de TB en LamR no pertenecería a la historia de la redacción del midrás, sino a la historia de su tradición textual, como lo dejan claro los fragmentos de la Geniza.

Atendiendo a supuestas alusiones a la dominación musulmana en LamR, Zunz (GV, 190s) data este escrito en el s. VII (adviértase que la edición de Buber, p 77 a 1,15, junto a *Edom* no lee *Ismael* sino *Seir*); Buber, por su parte (*Mabo* 9), lo sitúa demasiado pronto, en el s. IV (¡pues él data TJ 200 años después de la destrucción del templo!). Con mayor probabilidad podemos establecer como fecha de origen el s. V, más bien en su primera mitad. La popularidad del midrás sería causa de que su texto fuera tratado con mucha libertad: fragmentos de otros escritos fueron introducidos en él, su texto fue adaptado al de tradiciones paralelas; ciertamente material auténtico debió desaparecer. Consecuentemente los añadidos posteriores no entran en consideración a la hora de determinar la redacción del midrás; la datación que aquí se ha propuesto afecta sólo al texto básico del midrás, que hoy por hoy tiene la mejor representación en los fragmentos de la Geniza.

d) PETIḤOT

Las *petiḥot* (= "aperturas homiléticas") que forman el comienzo del midrás constituyen más de un cuarto de la obra. Actualmente se cuentan 34, pero las números 2 y 31 están compuestas de otras dos, por lo que se han de considerar 36. Probablemente es un número buscado con toda intención, pues el valor numérico de *'Ekah* es 36. Estas aperturas corresponden al tipo clásico: 20 proceden de los Profetas; 13, de los "escritos" (idos de ellas de Lam!); 3, del Pentateuco.

No es posible determinar el principio según el cual fueron ordenadas. La hipótesis de Herr (p 1377) –que hayan sido ordenadas según el número que se atribuye a cada rabino, empezando por los rabinos que ofrecen 4 *petiḥot* hasta los que no tienen más que una– no corresponde ni al orden que aparece en la edición de Buber ni al de las demás ediciones (que en este punto con Buber coinciden): pues en primer lugar vienen las tres *petiḥot* de Abba bar Kahana, a continuación las cuatro correspondientes a Abbahu, de Yisjaq y de Janina ben Papa; luego las dos de Abbahu y de Abin, etc; tras tres *petiḥot* singulares, vuelven aún dos en nombre de Zabdi; en tres casos (2b - 31b-34) falta el nombre y la introducción. Pero lo que es más importante es que los fragmentos de la Geniza dan otro orden en la secuencia de las *petiḥot*: 23 - 16- 19- 18- 17- 24- 25; en la *petiḥah* 16 en lugar de Abbahu cita a Abun.

El texto de la Geniza muestra una conclusión que es común a todas las aperturas: "cuando fueron desterrados, comenzó Jeremías a llorar por ellos diciendo: ¡Ay, cómo está de solitaria...! (Lam 1,1)". Esta conclusión estereotipada ha desaparecido parcialmente en Mss y Ediciones. Por otra parte, en el texto de Geniza falta, entre otros, un amplio fragmento sobre la lamentación de Dios que aparece en la *petiḥah* 24; tal fragmento ya se había sospechado desde antiguo, por diversas causas, que podía ser un añadido tardío.[22]

S. Buber (*Mabo* 4) ha lanzado la hipótesis de que las *petiḥot* no fueran introducidas en el texto por el redactor de LamR, sino por un

---

[22] Cfr A. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah*, Berlin 1969, 135.

compilador posterior que habría usado también LamR. Por contra, M. Zulay[23] comprueba que las *petiḥot* están ya presupuestas en el más antiguo *Piyyut* y que, consecuentemente, debieron ser conocidas ya en época bizantina. Pero este argumento vale sólo para las piezas (21 de 36, según Zulay) que son usadas también en el Piyyut, no para todo el conjunto de las *petiḥot*, una serie de las cuales (por ej., las cuatro primeras) parecen haber sido tomadas de PRK.[24] En todo caso, la historia del texto de LamR muestra cuán propicia era esta introducción a LamR a recibir añadidos y reelaboraciones, aun cuando probablemente un fondo básico de estas aperturas se remonte realmente al redactor del midrás. Si las *petiḥot* (algunas, al menos) han sido realmente homilías predicadas en la sinagoga, es cuestión accidental en este tratamiento.

[23] "An Ancient Poem...", 190.

[24] ¿Se trata de material común?, ¿o acaso la relación es la inversa?

CAPÍTULO IV

MIDRASIM HOMILÉTICOS

1. LEVÍTICO RABBAH (= LvR)

Bibliografía:
Ch. ALBECK, "Midrasch Wajjiqra Rabba", FS L. Ginzberg, Nueva York 1945, vol hebreo 25-42; N.J. COHEN, "Leviticus Rabbah, Parashah 3: An Example of a Classic Rabbinic Homily", *JQR* 72 (1981s) 18-31; J. HEINEMANN, "Chapters of Doubtful Authenticity in Leviticus Rabba" (h), *Tarbiz* 37 (1967s) 339-354; posición contraria de Abr. Goldberg, "On the Authenticity of the Chapters *Wayehi baḥaẓi hallaylah* (Ex XII,29) and *Shor o kesev* (Lv XII,27) in the Pesiqta" (h), *Tarbiz* 38 (1968s) 184-5; "The Term *gufa* in Midrash Leviticus Rabba" (h), *Leshonenu* 38 (1973s) 163-9; J. HEINEMANN, "The Art of Composition in Leviticus Rabbá" (h), *Hasifrut* 2 (1969-71) 809-834; "Profile of a Midrash. The Art of Composition in Leviticus Rabba", *JAAR* 31 (1971) 141-150 (compendio del artículo anterior); EJ, XI 147-150; D. KÜNSTLINGER, *Die Petichot des Midrasch rabba zu Levitikus*, Cracovia 1913; M. MARGULIES, vol V de su edición: Introducción, Suplementos e Índices (h), Jerusalén 1960; J. NEUSNER, "From Exegesis to Syllogism: How Leviticus Rabbah makes Intelligible Statements", *Conservative Judaism* 37,2 (1983s) 42-55; "Judaism and Scripture. The Case of Leviticus Rabbah", *Biblical Theology Bulletin* 14 (1984) 90-98; *The Integrity of Leviticus Rabbah. The Problem of the Autonomy of a Rabbinic Document*, Chico 1985; "The Synoptic Problem in Rabbinic Literature. The Case of Leviticus Rabbah", *PAAJR* 53 (1986) 11-145 (compendio de *The Integrity*); "Appropiation and Imitation: the Priority of Leviticus Rabbah over Pesiqta de Rab Kahana", *PAAJR* 54 (1987) 1-28; Z.M. RABBINOWITZ, "Two Supplements to the Collection of Liturgical Poems by Yannay" (h), 4.° WCJS, Jerusalén 1968, II 49s (usa LvR); R.S. SARASON, "The *Petihtot* in Leviticus Rabba: Oral Homilies or Redactional Constructions?", *JJS* 33 (1982 = FS Y. Yadin) 55-567; Zunz, GV 191-5.

Texto:
M. MARGULIES, *Midrash Wayyikra Rabbah. A Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes*, 5 vols, Jerusalén 1953-1960.

a) NOMBRE

EN los Mss se le cita frecuentemente como *wayiqra rabbah*, según el comienzo del Levítico (probablemente *rabbah* esté tomado de GnR); ocasionalmente recibe el nombre de *Haggadat Wayiqra, Haggada de-Wayiqra* o algo parecido.

b) TEXTO

Como base de su edición Margulies usó *Ms British Museum* Add. 27169, Nr. 340, que contiene GnR y LvR y sirvió también a Theodor-Albeck como base para su edición de GnR.[1] *Vatikan Cod. Hebr. 32* (edición facsímil: Jerusalén 1972) tiene junto a LvR también SNm y SDt; podría proceder del s. x u xi. Como se deduce de las omisiones y abreviaturas comunes, los Mss Vat y de Londres se remontan a una misma fuente. A la misma familia textual pertenece el Ms 149 de la Biblioteca Nacional de París, que además contiene GnR y el comienzo de NmR; se le data en 1291. El Ms de Munich 117, del año 1433, ha sido usado por Margulies sólo parcialmente. Otros Mss se encuentran en la Bodleiana de Oxford y en Jerusalén (pero todos son tardíos).

Los Fragmentos de la Geniza, de LvR, están descritos por Margulies (vol V 3-86) y en buena parte impresos. Se trata de 40 hojas en conjunto, que proceden de 17 Mss. El fragmento más antiguo[2] e importante, *Ms Heb.C. 18 F. 17-22* de la Bodleyana, está vocalizado en parte.[3] También para LvR se muestra que el tipo textual representado por los fragmentos de la Geniza es el más antiguo y el menos adulterado.

Editio Princeps, Constantinopla 1512; después está la de Venecia 1545. Las ediciones se apoyan principalmente en algún manuscrito del tipo del Ms de París; pero usan también otras fuentes. LvR puédese encontrar también en las ediciones tradicionales del Midrás Rabbah, la

[1] Para la descripción del Ms, cfr la edición de Albeck, *Mabo* 105ss.
[2] Siglo IX; cfr Margulies, vol V, 3.
[3] Descripción, en Allony, *Geniza-Fragments*, 63s; facsímil, 155-166.

de Mirkin (vols VII-VIII) y la de Hallewy (vol V). Edición crítica, de Margulies.

Traducciones: Alemán, A. WÜNSCHE, *Bibl. Rabb.*, vol V, Leipzig 1883s (reimpr., Hildesheim 1967). Inglés: J. ISRAELSTAM-J.J. SLOTKI, vol IV de la edición del Midrás Rabbah de Soncino, Londres 1939, 3.ª ed. 1961; J. NEUSNER, *Judaism and Scripture. The Evidence of Leviticus Rabbah*, Chicago 1985 (= traducción).

c) CONTENIDO Y DIVISIÓN

LvR consta de 37 homilías al Levítico. Cada homilía comienza con sus aperturas/*petiḥot* (sólo la 2, 5 y 22 tienen una sola apertura), a las que sigue la homilía propiamente dicha; en los Fragmentos de la Geniza la homilía es introducida generalmente con el término *gufa* (= "cuerpo", "texto"). Se terminan con una conclusión/*ḥatimah* de acento escatológico.

De las aperturas, unos dos tercios son anónimas;[4] la mayor parte son una elaboración literaria, como muestran las transiciones ya estereotipadas al versículo del seder y los paralelos en la restante literatura rabínica, en donde aparece el mismo material no precisamente en el marco de una *petiḥah* (cfr Sarason).

La división en 37 homilías parece seguir el ciclo palestinense de lecturas. Pero este ciclo en realidad no conoce más que 20 ó 25 sedarim al Lv. J. Heinemann cree ver la solución del problema en que algunas homilías le habrían sido añadidas posteriormente (en cualquier caso, muy pronto, pues aparecen en todos los Mss): de los cinco capítulos que se encuentran también en PRK, sostiene que LvR 20, 29 y 30 (= PRK 26, 23 y 27) fue originariamente material constitutivo de PRK; probablemente lo mismo hay que decir de LvR 27 (= PRK 9).[5] Sólo LvR 28 (= PRK 8) tiene con seguridad su sitio original en LvR y sólo posteriormente fue incorporada a PRK. Posición contraria defiende J. Neusner (*PAAJR* 54), quien del plan retórico de las homilías deduce

---

[4] 88 de 126, según Albeck; Sarason cuenta 122, de las que 35 se atribuyen a un rabbí; pero se trata de una atribución secundaria, como queda claro por la mención del mismo rabbí dentro de la *petiḥah*.

[5] Así en EJ según la crítica de Goldberg.

que los cinco capítulos conjuntamente pertenecen originalmente a LvR; pero no entra en la argumentación de Heinemann. Queda por saber si los criterios literarios de Neusner son suficientes. Heinemann considera además que LvR 2 es probablemente inauténtica: pues este capítulo es, como LvR 1, una homilía a Lv 1,1; los otros dos casos de dobles homilías para un mismo seder son LvR 4 y 5 y LvR 20 y 21: LvR 20 pertenece ciertamente a PRK, y LvR 4 podría pertenecer a un seder que comenzara por Lv 4,13 y no por 4,1s. Las homilías de más que aún le quedan con respecto al ciclo de lecturas, intenta Heinemann explicarlas con la hipótesis de que el ciclo que subyace realmente a LvR difiere notablemente del ciclo usual, y que por ello LvR hubo de ser ajustado al número estándar de perícopas mediante la adición de homilías.

Por la forma, las homilías de LvR deben ser consideradas piezas literarias, aún cuando pueden estar construidas con auténtico material de predicación.

d) Redacción y origen de LvR

Esta cuestión debe dilucidarse atendiendo a la relación con los otros textos rabínicos. LvR tiene mucho material común con GnR, también la lengua. Margulies (vol V, p XII) cree que ambos escritos usan las mismas fuentes haggádicas y que proceden de la misma escuela. Por contra, Albeck opina que LvR usa a GnR. Abr. Goldberg atiende a la forma externa: un midrás homilético (LvR) en lugar de un midrás exegético (GnR), que está muy próximo a los midrasim halákicos; considera además la especial significación de las "aperturas" en LvR...; concluye de todo ello que LvR ha de ser colocado tras GnR.[6]

Aún más estrecha es la relación de LvR con PRK. Además de los cinco capítulos comunes –que, como ya se ha dicho, se remontan a una reelaboración posterior– se encuentran numerosos paralelos. De ello S. Buber y otros han concluido que el redactor de LvR usó PRK. Albeck (36ss), Abr. Goldberg que le sigue, y Neusner consideran por el contrario que PRK depende de LvR. Finalmente Margulies (vol V p XIII) remonta ambas obras a un mismo autor.

---

[6] *KS* 43 (1967s) 73.

Por lo que se refiere a los paralelos con TJ, Albeck (30s) concluye que LvR ha usado TJ (nuestro TJ, no otra redacción como hiciera GnR), pero que en los paralelos haggádicos ha dispuesto también de otra fuente. Pero Margulies (p XIX) puede sostener con verosimilitud que los paralelos (al menos, una gran parte de ellos) no implican que LvR usara TJ sino sólo que ha habido fuentes haggádicas comunes, y que incluso TJ podría ser como un estadio previo de LvR: "El libro haggádico al Lv que tuvo delante el redactor del TJ estaba muy próximo a nuestro LvR".

Los numerosos paralelos entre LvR y Tanjuma proceden en buena parte de LvR, de donde Tanjuma los ha tomado y abreviado.[7] Las referencias a Tanjuma en LvR fueron introducidas tardíamente, como muestra una colación con los más antiguos Mss y con los fragmentos de la Geniza.

LvR cita la Misnah, Tosefta y los midrasim halákicos; a su vez, él es usado en el Midrás Rabbah a los 5 Megillot (especialmente en CantR y QohR) y por los primeros paytanim, especialmente Yannay. Síguese que el tiempo de su redacción hay que colocarlo entre el 400 y el 500. La misma conclusión se obtiene atendiendo a los rabinos citados, la mayoría maestros palestinos de los siglos III y IV. Mayor precisión podría obtenerse de la comparación con GnR, PRK y TJ; pero no se ha conseguido una conclusión inequívoca: Margulies (p XXXII) data LvR al comienzo del s. V; Albeck (42), al final del s. V o comienzos del VI. Que el midrás ha surgido en Palestina, es evidente por la lengua (arameo galilaico y mucho griego), la preferencia por los rabinos palestinos, la toponimia palestina y por la halakah (leyes agrícolas que sólo en Palestina tenían valor).

2. Pesiqta de Rab Kahana (= PRK)

Bibliografía:

Ch. Albeck, *Deraschot* 105-7.360s; L. Baeck, "Haggadah and Christian Doctrine", *HUCA* 23/1 (1950s) 549-560; L.M. Barth, "Literary Imagination and the Rabbinic Sermon", 7.° WCJS, Studies in the Talmud, Halacha and

[7] Lugares paralelos que en Tanjuma figuran como anónimos, en LvR llevan el nombre del transmisor.

Midrash, Jerusalén 1981, 29-35 (sobre PRK 15); "The *Three of Rebuke and Seven of Consolation* Sermons in the Pesiqta de Rav Kahana", *JJS* 33 (1982) 503-515; Abr. GOLDBERG, "On the Authenticity of the Chapters *Wayehi bahazi hallayla* (Ex XII,29) and *Shor o Kesev* (Lv XII,27) in the Pesiqta" (h), *Tarbiz* 38 (1968s) 184-5; B. MANDELBAUM, "Prolegomenon to the Pesiqta", *PAAJR* 23 (1954) 41-58 (descripción de los Mss y estructura de PRK); EJ, XIII 333s; J. NEUSNER, *From Tradition to Imitation. The Plan and Program of Pesiqta Rabbati and Pesiqta de Rab Kahana*, Atlanta 1987 (el texto sobre la prioridad de LvR –pp 123ss.205ss– se encuentra también en *PAAJR* 54); L.H. SILBERMAN, "A Theological Treatise on Forgiveness: Chapter Twenty-Three of Pesiqta derab Kahana", GS J. Heinemann, Jerusalén 1981, 95-107; "Toward a Rhetoric of Midrash: A Preliminary Account", en R. Polzin-E. Rothman (editores), *The Biblical Mosaic. Changing Perspectives*, Chico 1982, 15-26; D. SPERBER, "Varia Midrashica", IV *REJ* 137 (1978) 149-157; G. SVEDLUND, *The Aramaic Portions of the Pesiqta de Rab Kahana... with Engl. Translation, Commentary and Introduction*, Upsala 1974; C. THOMA-S. LAUER, *Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil: Pesiqta de-Rav Kahana (PesK)*, Berna 1986; Z. ZINGER, "The Bible Quotations in the Pesikta de Rav Kahana", *Textus* 5 (1966) 114-124; L. ZUNZ, GV 195-237.

Texto:
B. MANDELBAUM, *Pesikta de Rav Kahana. According to an Oxford Manuscript with Variants... with Commentary and Introduction*, 2 vols, Nueva York 1962 (cfr recensión de Abr. Goldberg, *KS* 43, 1967s, 68-79); J. Neusner, Atlanta 1987.

Traducciones:
Alemán: A. WÜNSCHE, *Bibl. Rabb.* V, Leipzig 1884 (reimpr., Hildesheim 1967). Inglés: W.G. BRAUDE-I.J. KAPSTEIN, *Pesikta de-Rab-Kahana*, Philadelphia 1975.

a) NOMBRE

Pesiqta (acaso en origen, una forma plural *pesiqata;* emparentada con *pasuq*, "versículo") corresponde a *pisqa*, "capítulo", "parágrafo", "sección". Zunz[8] sospecha que en un principio Pesiqta sólo designaba los capítulos aislados de la colección con su correspondiente título, y que sólo más tarde pasó a ser el nombre para todo el conjunto de la obra. Este nombre pudo ser elegido porque este midrás no ofrece un comentario todo seguido sino que comenta lecturas escogidas de la liturgia sinagogal.

Con seguridad, al principio fue llamado Pesiqta, sin más. La mención de Rab Kahana está documentada ya desde el s. XI.[9] Según la

[8] GV 203.

opinión de Zunz y Buber esta nominación se debe a que la parte mayor de la obra (los 12 capítulos insertados con el sábado antes del 17 de Tammuz) comienza así: *R. Abba bar Kahana pataḥ*. Pero aún suponiendo que PRK hubiera comenzado con esta fórmula, ¿por qué habría sido abreviado el título en lugar de mantener "Pesiqta de rab Abba bar Kahana"? Por ello B. Mandelbaum[10] responsabiliza del nombre al R. Kahana que aparece mencionado al comienzo del capítulo sobre el año nuevo (en dos Mss), y que considera el comienzo primitivo del texto. Así PRK habría de distinguirse de otras obras también llamadas Pesiqta.

b) TEXTO

Durante mucho tiempo PRK fue conocida solamente por citas, especialmente del 'Aruk y Yalqut. A partir de estas citas, Zunz[11] pudo reconstruir su contenido y estructura. Que en lo esencial lo consiguió lo ha probado la posterior edición de S. Buber (Lyck 1868) basada en cuatro Mss que más tarde se descubrieron. Esta edición está ya superada por el texto de Mandelbaum; con todo, la edición de Buber sigue siendo aún de gran utilidad en razón de su comentario y de las citas de autores medievales.

Buber usó como texto base el *Ms Safed*, copiado en el Cairo en 1565 (= Ms 47 de la Alliance Israélite Universelle, Paris), completándolo, pero no sistemáticamente, con otros tres Mss: el *Oxford Ms Marshall Or.24*, datado en 1291 según el colofón; el *Ms Carmoly, Cambridge Add. 1497*, final del s. XV o comienzos del XVI; el *Parma de Rossi Cod. 261: 2*, de los ss. XIII o XIV (pero sólo con 11 capítulos).

M. Friedmann[12] ha descrito otros dos Mss: *Ms Casanatense 3324* en Roma (incompleto, de comienzos del XVII) y un segundo Ms de la *Bodleyana, Oxford* (del s. XV, con texto en parte abreviado).

B. Mandelbaum usa como texto base el *Oxford Ms Marshall Or.24*, y además de los otros Mss conocidos usa uno de la Bodleyana,

---

[9] R. Mesullam ben Mosé y otros. Cfr Zunz, GV 204 nota.

[10] PRK, vol II, introd. inglesa, p xviii.

[11] GV, 1.ª ed. 1832.

[12] *Beth Talmud* 5 (1886-9) 46-53.78-90.108-114.168-172.197-206.

Neubauer 2324/11. Usa también 7 fragmentos de la Geniza (JThS, NY, Cambridge, Oxford. Leningrado), entre los cuales los de Cambridge tienen un especial interés.[13]

c) CONTENIDO Y ESTRUCTURA.

PRK es un midrás homilético para las fiestas y sábados especiales, que ya desde antiguo tenían asignadas sus lecturas. Zunz había reconstruido 29 pisqaot comenzando con el año nuevo, puesto que el 'Aruk por dos veces designa *Roš.ha-Šañah* como *reš pisqot* (= "comienzo de las pisqaot"). Por el contrario, la edición de Buber –siguiendo a su Ms– comienza con Janukah y cuenta 32 pisqaot.[14] Mandelbaum comienza su edición por Janukah, pero reconoce la exactitud de la tesis de Zunz, apoyándose en el Ms Oxford 2324/11 y en una lista de libros de la Geniza que cita a *Roš ha-Šanah* como el comienzo de la pisqá; de forma que para obtener la secuencia original debiera comenzarse con el vol II de la edición de Mandelbaum. No obstante, Goldberg duda de la fuerza probativa de estos argumentos, particularmente porque la lista de libros de la Geniza sólo contiene una parte.[15]

Mandelbaum[16] enumera 28 pisqaot y 9 apéndices. Junto a las homilías de las fiestas, hay homilías para los 4 sábados después de Janukah, para los 3 sábados de pena anteriores al 9 de Ab y para los 7 sábados de consolación que siguen a este día, así como para los dos sábados que siguen a Año Nuevo (¡para estos últimos doce sábados la haftarah sirve de base para la homilía!). Los apéndices conciernen a Simjat Torah, fiesta que en Palestina habría tenido escasa significa-

---

[13] Pero la descripción e impresión de las variantes que Mandelbaum ofrece debe ser corregida. Cfr N. Alloni, *Geniza Fragments*, 71-75; N. Alloni-A. Díez Macho, "*Pesiqta de Rab Kahana be-Niqud Eretsisraeli*", *Leshonenu* 23 (1958s) 57-71. En dos de las tres series de textos se trata de palimpsestos sobre textos griegos (Mandelbaum I, 13 los describe por inadvertencia como latinos, aunque su edición fotográfica muestra claramente las unciales griegas) y siríacos, que han de ser datados en los ss. VIII-X. Abr. Goldberg (*KS* 43, 71 nota 1) ha colacionado todas las discrepancias de Mandelbaum respecto al texto publicado en *Leshonenu*.

[14] Pero omite la 31; la 22 y la 30 son dobletes, y la 24 no es original.

[15] Cfr Braude-Kapstein, xlviiis.

[16] Vol II, pp xiv-xvii.

ción,[17] el segundo día de Sukkot, fiesta que originariamente sólo se celebraba en Babilonia, y una serie de añadidos extraños a PRK.[18]

En cuanto a los cinco capítulos comunes con LvR, cfr *supra*. Albeck y Neusner consideran que todos ellos son originalmente de LvR; por contra, Heinemann mantiene sólo LvR 28 como original frente a PRK 8, y considera que PRK 9, 23, 26 y 27 conservan la forma original. Pero ni siquiera el préstamo de LvR 28 le prueba que el redactor de PRK conociera LvR; más bien este conocimiento tiene lugar en el curso de la tradición textual. PRK 7 pudo haber sido tomado (así Goldberg) de PesR o del material que usó PesR; PRK 12,12-25 puede provenir de Tanjuma Yitro. En ambos casos la *estructura de pisqá* (además de la consideración de la tradición manuscrita y del estilo) constituye un importante argumento, como ya ha señalado Goldberg: pues en las auténticas pisqaot las "aperturas" (entre una y diez por pisqá) constituyen la parte más extensa;[19] a ellas siguen desarrollos temáticos, que han de ser considerados como variaciones de la forma de "apertura", antes de que la pisqá concluya con unas pocas explicaciones del versículo.

d) Redacción y datación

La tradición manuscrita de PRK, con sus oscilaciones en la estructura, ordenación del material y extensión, muestra que el texto de PRK, así como el de PesR, ha permanecido durante mucho tiempo sin ser fijado.[20] Los intentos de datación se han de referir, pues, al material básico de la obra y deben contar con ese estadio posterior de fluidez por

---

[17] PRK es una colección de homilías para el año; la fiesta al final del ciclo habría de haberse celebrado sólo una vez cada tres años y medio. Con todo, cfr E. Fleischer, que ha editado el Piyut de Qallir que presupone la fiesta de Simjat Torah.

[18] Goldberg (*KS* 72) tiene por auténtico el apéndice 4 de Mandelbaum, a saber, la segunda homilía Dt 14,12ss: la lectura se hacía tanto el sábado de la semana de Pascua como el de la semana de Sukkot. Cfr E. Fleischer, "The Reading of the Portion *Asser Teasser* (Dt xiv.22)" (h), *Tarbiz* 36 (1966s) 116-155.

[19] Sobre las *petihot*, cfr Braude-Kapstein, xxx-xxxvi.

[20] Cfr H. Hahn, *Wallfarhrt und Auferstehung zur messianischen Zeit*, Frankfurt am Main 1979, p 2: "Ambas Pesiqtas: en cuanto obras literarias, no fueron fijadas antes de su primera edición impresa".

el que ha pasado: en cuanto colección de homilías, ha estado en uso práctico en la sinagoga.

Zunz[21] mantiene la hipótesis de que PRK ha usado TJ, GnR, LvR y LamR; y que ha sido compuesto en torno al 700. A tan tardía datación le induce la introducción de la haggadah a través de la halakah y la fiesta de Simjat Torah. Mas como ya ha quedado dicho, la homilía de esta fiesta es probablemente un añadido posterior (sobre los capítulos comunes con LvR ya hemos hablado *supra*). Cuando Zunz[22] sostiene que Elazar ha-Qallir (hoy situado unánimemente en época bizantina) conoció PRK, está hablando contra una datación tardía. Por contenido, estructura, características literarias y lengua,[23] esta obra debe ser datada en el s. v, acaso contemporánea a LvR; aunque no pueda demostrarse la hipótesis de Margulies[24] de que LvR y PRK proceden del mismo redactor.

L.M. Barth[25] ha intentado determinar con mayor precisión la datación, al menos para PRK 13-22. Estos capítulos giran en torno a las lecturas proféticas de los tres sábados anteriores y de los siete posteriores al día 9 de Ab. Se trata de haftarot que están aquí documentadas por vez primera: en el TJ todavía son desconocidas, pero Yannay ya las presupone. Según Barth, estos capítulos han debido, pues, surgir entre el 451 y el 527, es decir, entre el Concilio de Calcedonia (constitución del Patriarcado de Jerusalén) y el comienzo del mandato de Justiniano, en una época de relativa tranquilidad para el judaísmo, lo que se refleja en la estructura harmoniosa de estos capítulos;[26] en este espacio de tiempo, la segunda mitad del siglo v es la fecha más probable. Con todo, estos argumentos no son suficientes para tanta precisión.

La datación y el origen palestino (que se concluye por los rabinos citados y por la lengua) están contra la relación de esta obra con alguno de los seis rabinos que conocemos con el nombre de Rab Kahana (los seis son babilonios, aunque tres de ellos estuvieran temporalmente en Palestina). Buber consideró a PRK el más antiguo midrás homilético, que habría compuesto en Palestina Rab Kahana, el discípulo de Rab.

---

21 GV 206s.
22 GV 207.
23 Sobre ello, cfr Svedlund, 9s.
24 Intr. a LvR, p xiii.
25 *JSS* 33.
26 "An elaborate homiletic acceptance of the status quo" (p 513).

Svedlund, p 4, cuenta con la posibilidad de que este Rab Kahana redactara la Pesiqta en el s. III. Braude-Kapstein explican el nombre de PRK diciendo que "presumiblemente era él quien coleccionó y editó las pisqaot que componen la obra", pero la datan en el s. V (pp XXVIIIs), con lo que parece piensan en un Kahana posterior. Ninguna de estas hipótesis satisfacen. La designación del midrás con el nombre de Rab Kahana está aún por aclarar.

En el 'Aruk y en Raši todavía PRK es citada muy frecuentemente. Pero más tarde este midrás resulta desplazado por PesR y a partir del s. XV sólo es conocido por las citas del Yalqut.

3. Pesiqta Rabbati (= PesR)

Bibliografía:

V. Aptowitzer, "Untersuchungen zur gaonäischen Literatur" *HUCA* 9-9 (1931s) 383-410; B.J. Bamberger, "A Messianic Document of the Seventh Century", *HUCA* 15 (1940) 425-431; I. Ben David, *Yehude lashon mi-tok Pesiqta Rabbati"*, *Leshonenu* 44 (1979s) 316-8; P. Bogaert, *Apocalypse de Baruch. Introduction, Traduction du Syriaque et Commentaire*, 2 vols, Paris 1969, I 222-241; W.G. Braude, "Overlooked Meanings of Certain Editorial Terms in the Pesikta Rabbati", *JQR* 52 (1961s) 264-272; N.J. Cohen, *The Manuscripts and Editions of the Midrash Pesiqta Rabbati. A Prolegomenon to a Scientific Edition*, Tesis Doctoral, HUC, Nueva York 1977 (cfr juicio crítico de H. Hahn, *Wallfahrt* 24s); "The London Manuscript of Midrash Pesiqta Rabbati: A Key Text-Witness Comes to Light", *JQR* 73 (1982s) 209-237; A. Goldberg, *Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den Leidenden Messias Efraim (PesR 34.36.37)*, Frankfurt 1978; *Ich komme und wohne in deiner Mitte. Eine rabbinische Homilie zu Sacharja 2,14 (PesR 35)*, Frankfurt 1977; K.E. Grözinger, *Ich bin der Herr, dein Gott! Eine rabbinische Homilie zum Ersten Gebot (PesR 20)*, Berna-Frankfurt 1976; K.E. Grözinger-H. Hahn, "Die Textzeugen der Pesiqta Rabbati", *FJB* 1 (1973) 68-104; L. Gruy, "La ruine du Temple par Titus. Quelques Traditions juives plus anciennes et primitives à la base de Pesikta Rabbati XXVI", *RB* 55 (1948) 215-226; H. Hahn, *Wallfahrt und Auferstehung zur messianischen Zeit. Eine rabbinische Homilie zum Neumond-Shabbat (PesR 1)*, Frankfurt 1979; "Wiener Pesiqta-Rabbati-Fragmente (einschl. neuer Funde)", *FJB* 7 (1979) 105-114; J. Heinemann, "A Homily on Jeremiah and the Fall of Jerusalem (Pesiqta Rabbati, Pisqa 26)", en R. Polzin-E. Rothman (editores), *The Biblical Mosaic. Changing Perspectives*, Chico 1982, 27-41; B. Kern, *Tröstet, tröstet mein Volk! Zwei rabbinische Homilien zu Jesaja 40,1 (PesR 30 un PesR 29/30)*, Frankfurt 1986; "Die Pesiqta Rabbati 29/30 *Naḥamu* und die Pesiqta de Rav Kahana *Naḥamu*. Eine Gegenüberstellung zweier Textzeugen aus Parma", *FJB* 11 (1983) 91-112 (PesR usa PRK o un fondo común de predicación); I. Levi, "Bari dans la Pesikta Rabbati", *REJ* 32

(1896) 278-282; "La Pesikta Rabbati el le 4.° Ezra", *REJ* 24 (1892) 281-5; A. MARMORSTEIN, "Eine Messianische Bewegung im 3. Jahrhundert", *Jeschurun* 13 (1926) 16-28.171-186.369-383; B.J. MEIJER, *Midrasch Pesiqta Rabbati 42 - Und der Herr besuchte Sara.* Tesis Doctoral, Frankfurt 1986; J. NEUSNER, *From Tradition to Imitation. The Plan and Program of Pesiqta Rabbati and Pesiqta de Rab Kahana.* Atlanta 1987; L. PRIJS, *Die Jeremia-Homilie Pesikta Rabbati Kapitel 26. Kritische Edition nebst Übersetzung und Kommentar.* Stuttgart 1966; M. SANDERS, "The First Print of Pesiqta Rabbati" (h), *Areshet* 3 (1960s) 99-101; A. SCHEIBER, "An Old Ms of the Pesiqta on the Ten Commandments" (h), *Tarbiz* 25 (1955s) 464-7 (fragmento de la Geniza, de la colección de Kaufmann, Budapest; antigua forma de PesR o acaso una versión del Midrás de los Diez Mandamientos); D. SPERBER, EJ XIII 335s; L. ZUNZ, GV 250-262 (completar con Albeck, *Deraschot*, 119-121 y 388s).

Texto:
M. FRIEDMANN, *Pesikta Rabbati. Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe*, Viena 1880 (reimpr., Tel Aviv 1963); W.G. BRAUDE, "The Piska concerning the Sheep which rebelled", *PAAJR* 30 (1962) 1-35 (Pisqá 2b, editada sobre la base del Ms de Parma 1240).

Traducción:
Alemán: A. WÜNSCHE, *Bibl. Rabb. III*, Leipzig 1882 (reimpr., Hildesheim 1967 (sólo extractos). Inglés: W.G. BRAUDE, *Pesikta Rabbati. Discourses for Feasts and Special Sabbaths*, 2 vols, New Haven 1968; J. NEUSNER, *From Tradition...* contiene la traducción de PesR 1-5.15 y 27. Italiano: M. GALLO, *Sete del Dio Vivente. Omelie rabbiniche su Isaia*, Roma 1981 (8 caps de PesR a Is 40-66). Todas las monografías de Frankfurt citadas anteriormente contienen versión y edición crítica de los textos estudiados.

a) NOMBRE

En cuanto a Pesiqta, cfr *supra*. La designación de *rabbati* la distingue de otras colecciones homiléticas como PRK. *Pesiqta rabbati* está documentado por primera vez en Raši a Is 51,12; Raši usa también –al igual que el Maḥzor Vitry– el nombre de *Pesiqta gedolah* (a Ex 6,14). Zedekyah ben Binyamin, en el s. XIII, usa *Pesiqta Rabbeta*, como también la edición de Praga. A veces también es denominada simplemente Pesiqta.

b) CONTENIDO Y TEXTO

PesR es una colección de homilías para las fiestas y los sábados especiales. Su extensión se acabó de fijar definitivamente por las

ediciones impresas. La primera edición, de Praga 1653 (según Sanders) o acaso 1656, contiene 47 pisqaot; así también las demás ediciones, todas las cuales dependen de la *editio princeps*. M. Friedmann ha reproducido la edición de Sklow 1806, corrigiéndola con la primera edición y con algunas conjeturas. A las 47 homilías añade un primer complemento de 4 homilías[27] y un segundo complemento que es un fragmento de Berešit Rabbati. La traducción de Braude numera estos añadidos como capítulos 48, 49, 50, 52 y 53. El Cap 51 de Braude es una homilía a Sukkot tomada del Ms de Parma; no había sido incorporada en las ediciones impresas, pero resulta indispensable para completar el ciclo anual.

El número de capítulos no corresponde al de homilías, que es más alto. Por ello ya Friedmann había reestructurado los capítulos 23, 27 y 29 de la siguiente manera: 23; 23/24; 27; 27/28; 29; 29/30; 29/30-30.

En la actual estructura PesR sigue el curso del año litúrgico (según la numeración de Braude): sábado de luna nueva (1), Janukah (2-9), sábados extraordinarios (10-16), Pascua (17-19 y 48-49), fiesta de las semanas (20-25), los tres sábados de duelo y exhortación antes del 9 de Ab (26-29/30), los siete sábados de consolación después del 9 de Ab (29/30-30 hasta el 37), Año Nuevo hasta el Yom Kippur (38-47.50), Sukkot y Šeminí 'Aṣeret (51-52), Šabbat Berešit (53).

De esta forma PesR ha conseguido su texto más extenso en las ediciones de Friedmann y Braude. Pero ninguno de los Mss conoce una PesR de esta clase. Los testigos más importantes son el *Ms Parma 3122* (antes catalogado como 1240; Friedmann no lo aprovecha), el *Ms Casanata 3324* en Roma y el *Ms Londres* (ahora en Philadelphia, Dropsie Ms 26). El Ms de Parma, que Zunz data en 1270 (y que en el catálogo de De Rossi está falsamente identificado como *Leqaḥ Ṭob*), es un manuscrito colectivo lleno de faltas por distracción, que divide la PesR en cuatro bloques no considerándolos evidentemente como una unidad.[28] El manuscrito contiene:[29] TanjB / *PesR 1-18* / CantR / *PesR 48.49.25.19-24* / páginas en blanco / *PesR 29/30-43.50.44-47.51-53* / otros midrasim / *PesR 26-28* / LamR.

---

[27] ¿Del Ms de Parma? Grözinger-Hahn, p 104, suponen se trata de una fuente propia.

[28] Opinión contraria, en Hahn, *Wallfahrt*, 15: el Ms ofrecería la más amplia colección posible de homilías para los sábados y fiestas, incluyendo los midrasim a las fiestas.

[29] Cfr tablas en Grözinger-Hahn, p 88s.

El Ms de Casanata, según Grözinger-Hahn, p 87, puede ser considerado muy bien como un Ms de Pesiqta, pues ofrece con toda claridad un ciclo de fiestas desde Janukah a Sukkot. Éste es un Ms cuidadosamente escrito, lo más tarde de comienzos del XVII; incompleto ciertamente, pero la parte que le falta se puede deducir, por el índice de contenido, del Ms de Londres,[30] que es de la misma familia. Además de las pisqaot comunes a PesR y a PRK en el Ms de Parma y en las ediciones impresas, este Ms sustituye toda una serie de homilías por otras tomadas de PRK, haciendo una mezcla de las Pesiqtas más acusada que en el resto de la tradición. Pero en la estructura muestra una cierta semejanza con el Ms de Parma: en ambos el Cap 25 precede al 19, el 50 está entre el 43 y 44; en ambos falta el 46 (también en el Ms de Londres). Importantes son también los fragmentos de un Ms de la Pesiqta encontrados en Viena: es un texto de importancia para la crítica textual, probablemente del s. XIII; hasta ahora se han encontrado 18 hojas (parágrafos 1, 5, 7, 8, 21, 22, 27, 27/28, 28, 31 y 32, completos o en parte).

Otro testigo es el ejemplar de la *editio princeps* que se encuentra en JThS: contiene no sólo numerosas glosas marginales sino también parágrafos añadidos manuscritamente, dos de los cuales proceden del Yalqut y otros nueve de una fuente emparentada con el Ms de Parma.[31] Son también dignas de tener en cuenta las citas del PesR que se encuentran en Yalqut, aunque para la crítica textual deben ser usadas con prudencia. Más material se encuentra en L. Ginzberg, *Ginze Schechter* I, 171-181, y en S.A. Wertheimer, Batei Midrashot, I, 260-264.

c) REDACCIÓN Y COMPILACIÓN

Ya la tradición manuscrita muestra que un juicio global sobre PesR es imposible, pues se trata de una obra de compilación. *Editio Princeps,*

---

[30] El Ms de Londres ya había sido descrito por M. Friedmann en *Bet Talmud* 5 (1982) 1-6. Estuvo mucho tiempo desaparecido hasta ser recientemente redescubierto en la biblioteca del Dropsie College: es un Ms italiano del 1513; tiene muchas semejanzas con Ms Casanata y ofrece el texto de pisqaot que faltan en el de Casanata aunque aparezcan en el índice de contenido. En general debe ser preferido al Ms de Parma.

[31] Cfr Grözinger-Hahn, 98-104.

Ms Casanata y Ms de Parma son tres redacciones de esta Pesiqta, "que se remontan a un bloque homilético común, de donde tomaron conjuntos más o menos grandes y los agruparon y ordenaron según los supuestos y exigencias de cada uno".[32] Con Grözinger[33] hay que distinguir al menos 5 ó 6 fuentes:

1. *Fuente Yelammedenu.* El Ms de Parma intitula PesR 1-18: "Comencemos en el nombre del Señor nuestro Dios. Yelammedenu". Posiblemente esto es concebido como título (Grözinger-Hahn, 90). Estas homilías comienzan con un parágrafo de Yelammedenu, al que sigue una apertura en nombre de R. Tanjuma bar Abba. A esta clase pertenece PesR 1-14.19.25.29.31.38-45.47-49.
2. *Homilías que proceden de PRK,* o que son conocidas por PRK: PesR 15-18 (= PRK 5-8) y 32 (= PRK 18); parte de PesR 14 (= PRK 4); PesR 51.52 (= PRK 27.28). Los manuscritos han recibido mucho material suplementario procedente de PRK.
3. *Formalmente próximos a la clase anterior* son PesR 27. 27/28, 29/30, 29/30-30.
4. *Homilías de Ruaḥ ha-Qodeš.* Comienzan con la frase: "Esto es lo que N.N. dijo en el Espíritu Santo". Siempre tienen una sola apertura con estructura propia: PesR 20,[34] 28, 30, 34-37. Una forma mixta, en 50.
5. *Midrás de los diez Mandamientos* (citado por Ha-Meiri como Midrás *Mattan Torah:* PesR 21-24. Por lengua y estructura se diferencia de todo el resto; muchas partes en arameo y numerosas historias *(ma'aśim).*
6. *PesR 26.* Pero Prijs (p 21s) no ve razón alguna para atribuir esta homilía a otro autor: pues aunque ciertamente PesR 26 no comienza con un versículo de la Biblia, sí lo hace con una frase acuñada desde los versículos bíblicos; y el estilo fluido que caracteriza a PesR 26 se debe al tema mismo.

PesR 46 falta en los tres Mss. Ya Friedmann, 186b nota 1, había entendido esta homilía como tardía. Como queda dicho, PesR 53 procede de Berešit Rabbati.

Zunz (GV 255) data PesR en la segunda mitad del s. IX; se apoya en determinados escritos que, según él, estarían citados en PesR, pero

---

[32] Grözinger, *Ich bin der Herr,* 7. Cfr Goldberg, *Ich komme,* 7.
[33] *Ibid.* 8s.
[34] Originariamente acaso no perteneció a PesR; parece que aún no estaba en la PesR que usó el Yalqut. Cfr Grözinger, *Ich bin der Herr,* 19s.

sobre todo se apoya en PesR 1 (ed. de Friedmann, 1b): si desde la destrucción del Templo han pasado 777 años (una glosa añade: "ya han pasado 1151"), quiere decir que el autor escribe tras el 845, pues en la cronología judía el año 68 es el año de la destrucción del Templo (68 + 777 = 845). Esta datación fue ampliamente aceptada.[35]

Friedmann argumenta desde los mismos números, pero refiriéndolos a la destrucción del primer Templo, lo que quiere decir que según la cronología del Seder 'Olam Rabbah habría sido compuesto en el 355 (la época persa se cuenta como de 52 años); consecuentemente la glosa habría de datarse en el 719. Friedmann es consciente de que tal fecha no es aplicable al conjunto de la obra,[36] que, con todo, entiende tampoco debe situarse mucho más tarde.

Actualmente también H. Hahn defiende que el pasaje en cuestión se refiere al año 355, razón por la cual considera fiable la atribución de la *petiḥah* a R. Tanjuma;[37] pero evidentemente de aquí no deduce ninguna conclusión para el conjunto de la obra. En todo caso, la historia de la redacción de PesR 1 le sugiere datar este capítulo en el s. v (pp 388ss) y ciertamente en Palestina (pp 397ss). Por lo que se refiere a la sección Yelammedenu de PesR, Hahn (p 380) no ve ningún argumento contra la conclusión general de F. Böhl, "que el material de Yelammedenu procede lo más tarde del 400".[38] Naturalmente este resultado es una aproximación que vale sólo para el material de esta voluminosa sección de PesR; no se aplica a la recopilación de las homilías, que acaso tampoco haya que poner demasiado tarde.

Otro bloque de PesR, que en gran parte ya ha sido investigado detalladamente, son las homilías de *Ruaḥ ha-Qodeš*. Ya Friedmann, p 24, había atribuido PesR 34-37 a otro autor distinto del de la parte principal de la obra y había considerado estos capítulos como los más recientes del libro. B.J. Bamberger dató estas homilías sobre los dolien-

---

[35] Así J. Mann, *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs*, 1, Londres 1920, reimpr. NY 1970, 48, nota 2; L. Prijs, 77, aunque éste entiende que el material es mucho más antiguo (p 11, nota 3); D. Sperber, EJ XIII 335 (pero sólo para la parte de *Yelammedenu*; el resto lo data en los ss. VI y VII).

[36] Párrafos del Cap 24 proceden sin duda de la época gaónica: Friedmann, p 24.

[37] *Wallfahrt*, 110-113.

[38] F. Böhl, *Aufbau und literarische Formen des aggadischen Teils im Jelamdenu-Midrasch*, Wiesbaden 1977, 90.

tes de Sión[39] y el Mesías sufriente en el año 632-7, apoyándose en 36,2 (ed. de Friedmann, 162a): "El año en que el Mesías se revele... el rey de Persia entablará batalla contra un rey de Arabia, y el rey de Arabia marchará a Edom para hacer una alianza con los edomitas. Entonces el rey de Persia devastará todo el mundo". Este texto podría muy bien referirse a Odenat, lo que recomiendan tanto el nombre de R. Yisjaq como las esperanzas mesiánicas de la época, que suponen que una batalla entre Persia y Roma precederá la venida del Mesías.

Otro punto de referencia son "los dolientes de Sión": J. Mann ve en ellos el movimiento de penitentes característico de la época islámica; considera, por tanto, PesR 1 y 34-37 como la sección más tardía de la obra, compuesta por un haggadista italiano de la primera mitad del s. IX que se habría unido a los dolientes de Sión en Jerusalén. Otros llegan también a una fecha semejante, equiparando los dolientes de Sión con los grupos caraítas de este nombre que se citan ocasionalmente.[40]

Goldberg ha mostrado que originariamente PesR 35 no perteneció al mismo bloque que PesR 34, 36 y 37, pero subraya la dificultad de datar estos textos. No hay nada que objetar a una datación de PesR 35 en el s. III o comienzos del IV;[41] también es admisible un origen de PesR 34 algún tiempo después de la mitad del s. III.[42] Pero en ambos casos la redacción también puede haber sido muy posterior. La cuestión es especialmente complicada porque rara vez aparecen paralelos claros perfectamente datados. Así el tema del uso de las *šeiltot* de R. Aja (s. VII/VIII) en PesR o viceversa no está aún resuelto: mientras Zunz y Aptowitzer suponen que PesR ha usado aquellas *šeiltot*, Friedmann, Buber y Braude llegan a la conclusión opuesta; en todo caso, la decisión valdría sólo para los pasajes en cuestión. Tampoco está aclarada la relación entre PesR y ha-Qallir: según Zunz (GV 256), éste habría conocido PesR; opinión contraria mantiene Aptowitzer, pp 403ss.

---

[39] La expresión hebrea designa los que hacen duelo o llevan luto por Jerusalén. Entendemos que la versión "los dolientes de Sión" es una suficiente y bonita versión castellana.

[40] Así H. Graetz, *Geschichte* V, Leipzig 1909 (4.ª ed.), 269.507s; y finalmente M. Zucker, *Tegubot li-tenuat Abele Tsion ha-Qarajiim ba-sifrut ha-rabbanit*, FS Ch. Albeck, Jerusalén 1963, 378-401. Para una crítica cfr A. Goldberg, *Erlösung durch Leiden*, 131-4.

[41] *Ich komme*, 20.

[42] *Erlösung*, 142.

Por lo que se refiere al lugar de origen de PesR, Zunz propuso Grecia (GV, 256); I. Lévi aceptó que se trataba del sur de Italia, por una supuesta mención de Bari en PesR 28 (ed. Friedmann 135b). Naturalmente tales localizaciones suponen una datación tardía. Otros muchos argumentos recomiendan un origen palestino: en primer lugar los nombres de los rabinos citados (amoraítas de los ss. III y IV), la ausencia de una pisqá para Simjat Torah, acaso también la lengua. En todo caso, ningún argumento tiene una fuerza probativa absoluta y debiera también aquí guardarse uno de generalizaciones precipitadas.

Con todo lo cual la historia de la configuración de PesR se hace aún más incierta. Hoy ya no es sostenible pensar en un solo redactor final. Más bien hay que admitir un largo proceso de desarrollo, durante el cual homilías independientes fueron agrupadas para componer bloques con una misma forma y espíritu; aquellas homilías tenían a su vez su prehistoria pues usaban material previo (como los Apocalipsis en PesR 36-37, o la literatura de *hekalot* en PesR 20). Con frecuencia las homilías serían usadas en la liturgia festiva y posteriormente combinadas con otros textos (así probablemente las homilías 34-37 serían unidas a otras para formar el grupo de las de consolación 29-37). De esta forma fueron creándose unidades relativamente fijadas, que con el curso del tiempo llegaron a constituir todo un ciclo homilético para el año litúrgico. Con todo, siempre habían de permanecer partes intercambiables, como corresponde a una colección de homilías que, por definición, es un libro de uso continuo. En todo caso la datación tardía global que Zunz y otros proponen no es sostenible. Por otra parte, la datación que hoy se defiende más frecuentemente (ss. VI o VII: Braude; Sperber en EJ XIII, 335) valdría sólo como aceptable marco temporal para algún grupo de homilías, que habría de ser verificado en cada caso particular.

4. TANḤUMA - YELAMMEDENU (= Tanj - Yelam)

Bibliografía:

Ch. ALBECK, *Deraschot*, 112-6.373-5; V. APTOWITZER, "Scheeltot und Jelamdenu", *MGWJ* 76 (1932) 558-575; F. BÖHL, *Aufbau und literarische Formen des aggadischen Teils im Jelamdenu-Midrasch*, Wiesbaden 1977; L. GINZBERG, *Ma'amar al ha-Jelamdenu*, en *Ginze Schechter I* 449-513; M.D. HERR, EJ, XV 794-6; A. MARMORSTEIN, "Zur Erforschung des Jelamdenu Problems",

MGWJ 74 (1930) 266-284; "Die Gottesbezeichnung Elohim im Jelamdenu", *MGWJ* 75 (1931) 377-379; C. MILIKOWSKI, "The Punishment of Jacob. A Study in the Redactorial Process of Midrash Tanhuma" (h), *Bar Ilan* 18-19 (1981) 144-9; M. SCHLÜTER, "Ein Auslegungmidrash im Midrash Tanḥuma", *FJB* 14 (1986) 71-98; M. STEIN, "*Le-chequer Midresche Jelamdenu*", FS M. SCHORR, Varsovia 1935, parte hebrea 85-112; L. ZUNZ, GV 237-250.

Texto:
Midraš Tanḥuma, Jerusalén 1960; S. BUBER, *Midraš Tanḥuma*, 2 vols, Vilna 1887 (reimpr., Jerusalén 1964); J. ADLER, *Midraš Tanḥuma ketab yad Vatikan 44*, *Kobeṣ 'al Yad* 8 (18), Jerusalén 1975, 15-75 (Ms del siglo XIV, forma mixta entre el texto usual y el TanjB); M. BREGMAN, "Toward a Textcritical Approach of the Tanhuma-Yelamdenu Midrashim" (h), *Tarbiz* 54 (1984s) 289-292; L. GINZBERG, *Ginze Schechter*, I 18-66.96-102.107-135 (13 fragmentos de la Geniza; cfr J. MANN, "Genizah Studies", *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 46, 1929s, 265-7, quien en parte contesta la identificación); J. MANN, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, I, Nueva York 1971 (= reimpr. de la de 1940, con *Prolegomenon* de B.Z. Wacholder), II (completada por I. Sonne) Cincinnati 1966; S.A. WERTHEIMER, *Batei Midrashot* I 139-175; E.E. URBACH, "*Seride Tanchuma-Jelamdenu*", *Kobeṣ 'al Yad* 6 (16) parte I, Jerusalén 1966, 1-54; J.D. WILHELM, "*Qetaim mi-midrasch Tanchuma le-Sefer Schemot u-mi-midrasch Jelamdenu le-Sefer Debarim*", *Kobeṣ 'al Yad* 6 (16) parte I, Jerusalén 1966, 55-75; K. WILHELM, "Ein Jelamdenu-Fragment", *MGWJ* 75 (1931) 135-143.

Traducción:
Alemana, del Tanjuma Buber: H. BIETENHARD, *Midrasch Tanhuma B. R. Tanhuma über die Tora gennant Midrasch Jelammedenu*, 2 vols, Berna Frankfurt 1980-82 (el texto base es el Cod. Vat. Ebr. 34, que difiere con frecuencia del texto de Buber).

a) NOMBRE

Con Tanjuma o Yelammedenu se designa un midrás homilético a todo el Pentateuco, que nos es conocido en numerosas compilaciones. El nombre segundo está tomado de la fórmula introductoria de tipo halákico *yelammedenu Rabbenu*, "nos ilustre nuestro maestro". El nombre Tanjuma se explica bien porque numerosos pasajes comienzan con la frase: "así comenzó a hablar R. Tanjuma bar Abba", o por la hipótesis de que este amoraíta de la segunda mitad del s. IV habría sido el autor del material básico de estas homilías (así Bacher, pAm III, 502s). En realidad en nombre de ningún otro Rabbí se han transmitido tantas homilías como en el de Tanjuma. El nombre de Tanjuma está documentado en Raši y Yalqut; el de Yelammedenu se encuentra especialmente en 'Aruk y Yalqut.

b) Texto

Tanj se presenta en dos ediciones, las cuales ofrecen dos diferentes recensiones del texto:

1) *La edición usual: Editio Princeps* de Constantinopla 1520/22, seguida de las ediciones de Venecia 1545, Mántova 1563,[43] Verona 1595 y otras. Con los comentarios *'Eṣ Yosef* y *'Anaf Yosef*, la edición de Vilna-Grodno 1831, y otras.

2) *La edición de Buber*: usa como texto base el Ms de Oxford Neubauer 154 (de antigüedad discutible) y otros cuatro Mss (uno de Oxford, el Cod. Vat. Ebr. 34,[44] el Munich Cod. hebr. 224[45] y el Ms Parma De Rossi 1240). El texto publicado por Buber (= TanjB) en Gn y Ex difiere mucho de la edición usual; pero en Lv, Nm y Dt coincide con ella básicamente.

Ya Buber llegó a conocer una serie de nuevos manuscritos, una parte de los cuales serían publicados posteriormente: Urbach publicó el Ms de Cambridge 1212 (comienzo del s. XIV); numerosos fragmentos de la Geniza del Cairo publicaron, entre otros, L. Ginzberg y J. Mann.

¿Qué relación existe entre Tanj y Yelam? Por una parte, ambos nombres parecen intercambiables: en la Edad Media las mismas citas aparecen ora como de Tanj ora como de Yelam, y un gran número de homilías enlaza la introducción halákica *Yelammedenu Rabbenu* con una apertura en nombre de Tanjuma. Por otra parte, Tanj y Yelam parecen haber sido dos obras distintas a los ojos del compilador del Yalqut: él las cita una junto a otra y sólo parcialmente aparecen solapándose. Aparte de esto, hay muchas citas de Yelam en la literatura medieval que no se encuentran en ninguna de las dos formas del midrás;[46] ¿tendríamos que contar con la posibilidad de un midrás yelammedenu que hubiera desaparecido?

---

[43] Sobre los añadidos a esta edición, que serían reproducidos en las posteriores, cfr Buber, *Einleitung* 163-180.

[44] Este habría sido el Ms que Theodor hubiera preferido como texto base.

[45] Algunos capítulos se encuentran en BhM VI, 91-185.

[46] Para una compilación de las citas, especialmente las de Nm, cfr L. Grünhut, *Sefer ha-Likkutim* 4-6.

Durante mucho tiempo se ha venido discutiendo la cuestión de la existencia de un primitivo Tanj ("Ur-Tanjuma") o un primitivo Yelammedenu ("Ur-Yelam"), y la relación con el mismo de las dos ediciones de Tanj y de las citas de Yelam. Buber consideró su texto como el "Ur-Tanj"; Ginzberg consideró los fragmentos por él publicados como el "Ur-Yelam". Todas las reconstrucciones hubieron de contar con muchas conjeturas y resultaron extremadamente subjetivas a la hora de precisar una datación: por ejemplo, el texto arameo fue para muchos signo de juventud, mientras otros lo valoraban como señal de antigüedad; algo parecido ocurrió con respecto a la valoración de los nombres divinos.

Los manuscritos publicados desde entonces hasta ahora prueban que la cuestión es mucho más compleja de lo que se pensaba. Los midrasim de Tanj-Yelam constituyen un grupo de midrasim homiléticos al Pentateuco transmitidos en redacciones variadas; a este grupo pertenecen no sólo las ediciones de Tanj y las diferentes recensiones manuscritas, sino también ExR II, NmR II, DtR, parte de PesR y otros midrasim. Hemos de concordar con E.E. Urbach, p 3, en que carece de sentido la búsqueda de un "Ur-Tanj", al menos por lo que se refiere a su conservación en un determinado manuscrito. Este género midrásico tuvo tanta aceptación que rápidamente consiguió diferenciaciones regionales. Como literatura que era para uso práctico estos midrasim habrían de sufrir durante un largo período cambios, añadidos y pérdidas en su texto.

Por lo que se refiere a la forma de las homilías de Tanj, generalmente la fórmula estereotipada *Yelammedenu Rabbenu* introduce la unidad halákica, a la cual se une estrechamente el cuerpo haggádico. Los numerosos proemios van seguidos de la exégesis de los primeros versículos del seder y de una conclusión de tipo mesiánico. F. Böhl ha propuesto un análisis de las formas de la parte haggádica. Las homilías serían en parte auténticas, y en parte puramente literarias; evidentemente aquí se ha operado un influjo recíproco de unas homilías en otras, razón por la cual no es posible una mayor precisión.

c) ORIGEN Y REDACCIÓN

Zunz (GV, 247) data Tanj-Yelam en la primera mitad del s. IX. Él se refiere sobre todo a la semejanza con las *šeiltot* y los escritos gaónicos, a la polémica con los caraítas y a un texto (Tanj *Noaḥ* 3), según el cual aún existirían las dos academias en Babilonia. Esta datación es aceptada todavía hoy (cfr Herr, EJ 795).

Pero resulta harto problemático datar toda una colección de homilías en base a un texto aislado. El texto sobre las dos *yešibot* de Babilonia[47] se encuentra con variantes también en una carta de Pirqoy ben Baboy (en torno al 800). Apenas es posible tomar esta carta como fuente de Tanj; y también, por otra parte, es necesario contar con la posibilidad de interpolaciones en Tanj. Lo mismo se diga referente a los otros supuestos contactos con los textos gaónicos, especialmente con las *šeiltot*,[48] que más bien son de gran interés para la historia de la tradición de Tanj. La proximidad de Tanj a las *šeiltot* es principalmente de tipo formal.

F. Böhl aporta el dato de que ya en TosBer 4,16-18 (edición de Lieberman 22-24) está documentada una forma comparable a la de Yelammedenu, y lo interpreta como "una prueba contra la frecuentemente sostenida dependencia de Yelammedenu respecto de las *šeiltot* de R. Ajay, por cuanto en los textos tannaíticos ya resulta constatable la secuencia de (a) petición de enseñanza por parte de los discípulos y (b) respuesta del maestro".[49] Las fórmulas de Yelammedenu se encuentran también frecuentemente en TB en el marco de una enseñanza halákica; una semejanza formal mantiene también la homilía de Tanjum de Neway en Sabb 30ab. Böhl contempla una línea de desarrollo de la forma Yelammedenu desde la instrucción de los discípulos, pasando por las respuestas halákicas del TB, hasta la instrucción halákico-haggádica de la forma literaria yelammedenu tal cual en el midrás se usa como introducción a una unidad mayor. Este proceso alcanza su final en la PesR. Basándose en los nombres de los rabinos

---

[47] Cfr Goodblatt, *Instruction* 13-15; V. Aptowitzer, *HUCA* 8-9 (1931s) 415-417.
[48] Sobre esta cuestión, cfr Aptowitzer, *MGWJ* 76.
[49] Cfr *Aufbau*, 91.

transmisores nombrados en Yelam, Böhl llega a la conclusión de que "este material procede lo más tarde del 400".[50]

Se puede estar de acuerdo con BÖHL en la medida en que su juicio no lo entienda como una datación global y en cuanto cuente con un largo proceso de desarrollo. La usual datación en época tardía de las obras homiléticas se apoyaba demasiado en observaciones puntuales que no tienen una interpretación unívoca verificable. Ciertamente las investigaciones del tipo histórico-formal serían aquí de gran ayuda, aunque hayamos de reconocer que hasta llegar a datar cada una de las homilías de Tanjuma queda aún por recorrer un largo camino.

Una colección de homilías sobre las lecturas del Pentateuco[51] –ciertamente no posterior a otras colecciones sobre el ciclo festivo– responde a una necesidad de la comunidad; ello habla en favor de una datación temprana de tales colecciones; éstas, sin embargo, nunca acaban de conseguir una forma definitiva, como muestran la multitud de versiones de los Mss y las citas medievales.

Con toda seguridad Palestina es el lugar de origen del género (así se desprende del ciclo de lecturas, rabinos citados y materia), aún cuando posteriormente otras latitudes hayan aportado su contribución al desarrollo de las recensiones textuales.

5. DEUTERONOMIO RABBAH (= DtR)

Bibliografía:
D.M. HERR, EJ, V 1584-6; L. ZUNZ, GV 263-5 (Albeck, *Deraschot* 122s.391).

Texto:
Ediciones del Midrás Rabbah: A. MIRKIN, XI; S. LIEBERMANN, *Midrash Debarim Rabbah*, Jerusalén [3]1974; L. GINZBERG, *Ginze Schechter* I 107-168; J. MANN-J. SONNE, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue* II, Cincinnati 1966, parte hebrea pp 220-239; Z.M. RABINOVITZ, *Ginzé Midrash* 72-82. Cfr también la bibliografía sobre Tanj.

Traducción:
Alemán: A. WÜNSCHE, *Bibl. Rabb.* III, Leipzig 1882 (reimpr., Hildesheim 1967). Inglés: J. RABBINOWITZ en la ed. de Soncino del Midrás Rabbah, Londres 1939 (reimpr., 1961).

---

[50] *Aufbau*, 90.

[51] Como ya mostró Theodor, originariamente Tanj se configuró según el ciclo palestinense trienal de lecturas.

a) Nombre

El DtR es citado en la edad media como *(Haggadat) 'Elleh ha-Debarim Rabbah. Debarim Rabbati* y otros nombres parecidos; también como Yelammedenu y Tanjuma, pues este midrás pertenece realmente al grupo de los Tanj.

b) Texto

Todos los Mss difieren en parte del texto impreso de DtR (*Editio Princeps:* Constantinopla 1512, seguida de Venecia 1545). S. Buber ha publicado,[52] del Cod. Hebr. 229 de la Biblioteca estatal de Munich (datado en 1295), la perícopa *Debarim* (Dt 1,1-3,22) y los añadidos a Niṣabim. Los parágrafos 2 y 9-11 faltan en este Ms, el resto de los capítulos es igual al de las ediciones impresas. Otro Ms, propiedad de A. Epstein y semejante al de Munich,[53] contiene esos parágrafos 2 y 9 *(wa-'etḥanan* y *wa-yelek)* en donde se dan variantes respecto al texto impreso, añadidos al 8 *(Niṣabim)* y material suplementario de los dos últimos parágrafos tomado de Tanjuma.

El Ms Oxford 147, editado por Lieberman, pertenece al mismo tipo que el descrito por Epstein (semejante es también el Ms Oxford 2335): contiene todo el Midrás Rabbah al Pentateuco; para DtR, además del material del Ms de Epstein, ofrece otras homilías al parágrafo 2 *(wa-'etḥanan)* tomadas de Tanj. La edición de Lieberman resalta con caracteres más pequeños los fragmentos idénticos con Tanjuma (*wa-'etḥanan*, pp 34-43; *ha'azinu* y *we-zot ha-Berakah*, pp 125-131) y los que coinciden con las ediciones usuales (desde *'Eqeb* a *Niṣabim*, pp 83-116), en conjunto una mitad del texto.

El fragmento editado por Rabinovitz –una hoja de la colección Antonin en Leningrado– difiere en la parasá *re'e* de los textos de Tanj y de DtR; pudiera representar una forma primitiva. El fragmento es de en torno al s. XI.

---

[52] *Liqqutim mi-Midrasch Elle ha-Debarim Zutta*, Viena 1885, 10-32.

[53] Descrito por Epstein en *Qadmoniot* 80-82.

c) Estructura

En las ediciones impresas la versión corriente de DtR está dividida en once partes, según las perícopas sabáticas del ciclo anual de lecturas. Las ediciones de Constantinopla 1512 y Venecia 1545 tienen solamente diez, pues unen *Niṣabim* y *wa-yelek*. En realidad DtR consta de 27 homilías independientes, que se refieren a textos del ciclo trienal.

Las homilías comienzan con una introducción halákica: *halakah – 'Adam me-Yisrael* es la fórmula de interrogación, a la que sigue una respuesta con la fórmula introductoria: *kak šanu ḥakamim* ("así transmitieron los sabios"). A continuación vienen uno o varios proemios, que funcionan como homilías independientes. La haggadah se introduce normalmente con las palabras: *zeh še-'amar ha-katub* ("esto es lo que quiere decir la Escritura"). Tras la exégesis del texto bíblico, la homilía suele cerrarse con una conclusión de carácter escatológico, de promesa o consolación.

En la edición de Lieberman, DtR no siempre introduce las homilías con una cuestión halákica; la pregunta tampoco lleva la fórmula introductoria. Por el contrario, la respuesta comienza siempre con *kak šanu rabbotenu* ("así han transmitido nuestros maestros"), y la haggadá, con *zeh še-'amar ha-katub* ("esto es lo que quiere decir la Escritura").

d) Origen y datación

La tradición textual deja ver la complejidad de los orígenes de este midrás. Del descubrimiento de los Mss de Munich y de Epstein se concluyó la existencia de una segunda versión completa de DtR. Las citas medievales que no se encontraban en ambas recensiones condujeron a Epstein a formular la hipótesis de una tercera recensión. Sin embargo, el Ms de Oxford tampoco contiene tanto material propio[54] como para que de ahí se pueda concluir a una segunda versión íntegra de DtR.

---

[54] Sólo en los dos primeros parágrafos y comienzos del tercero se dan diversas recensiones.

Por las citas medievales se puede concluir que la versión corriente se había difundido por Francia y Alemania; la editada por Lieberman, por España, donde Najmánides la cita por primera vez.

Ambas versiones usan el TJ (frecuentemente abreviado), GnR, y LvR; la versión corriente usa también LamR. Pero no se puede verificar un influjo de TB (las expresiones del TB en DtR se introducen a lo largo de la transmisión textual). Puesto que según la lengua (hebreo, arameo galilaico, muchos términos griegos), los rabinos y la toponimia, DtR surgió en Palestina, débese concluir que debió ser antes que el TB se difundiera por Palestina. Los paralelos con el midrás tardío *Peṭirat Mošeh* pueden ser considerados muy bien como complementos posteriores. La datación tardía que Zunz propone (GV, 264s) es por tanto absolutamente infundada, como Lieberman, p XII, ha hecho notar. Con seguridad la obra nació mucho antes; pero debido a la agitada historia del texto (los continuos influjos recíprocos de las diversas recensiones) resulta comprometido precisar una fecha entre el 450 y el 800.

6. ÉXODO RABBAH (= ExR)

Bibliografía:
M.D. HERR, EJ, VI 1067-9; S. LIEBERMANN, *Midrash Debarim Rabbah*, Jerusalén 1974, 3.ª ed., XXII; A. SHINAN, "The Opening Section of Midrash Exodus Rabbah", GS J. Heinemann, Jerusalén 1981, parte hebrea 175-183; L. ZUNZ, GV 268-270 (cfr Albeck, *Deraschot* 125.396s).

Texto:
En las ediciones corrientes del Midrás Rabbah: A. MIRKIN, *Midrash Rabbah*, vols V-VI; edición crítica de la primera parte: A. SHINAN, *Midrash Shemot Rabbah. Chapters I-XIV. A Critical Edition Based on a Jerusalem manuscript, with Variants, Commentary and Introduction* (h), Tel Aviv 1984.

Traducción:
Alemán: A. WÜNSCHE, *Bibl. Rabb.* III, Leipzig (reimpr., Hildesheim 1967). Inglés: S.M. LEHRMAN, en la edición de Soncino del Midrás Rabbah. Español: L. GIRON BLANC (primera parte, con amplia introducción y notas, sobre la ed. de A. SHINAN), de próxima aparición en "Biblioteca Midrásica".

ExR (o *Šemot Rabbah*) es transmitido en los Mss Oxford Bodl. 147 y 2335, cada uno de los cuales contiene el Midrás Rabbah completo a la Torah; también en el Ms Jerusalén 24.° 5977 (del s. XV, español).

Para otros testigos, cfr SHINAN, pp 24-28. Sólo de la primera parte existe una edición crítica. *Editio princeps:* Constantinopla 1512, seguida de Venecia 1545.

La obra se compone de dos partes bien diferentes. La primera (ExR I) comprende los parágrafos 1-14: se trata de un midrás exegético a Ex 1-10 (el Cap 11 no es comentado en ExR); siguiendo el estilo de GnR, ExR I pudiera considerarse la continuación de aquél hasta el comienzo de Mek. La segunda parte (ExR II) comprende los parágrafos 15-22: se trata de un midrás homilético a Ex 12-40; pertenece al género de los midrasim de Tanj-Yelam, como lo muestra la repetida introducción: "así comenzó a hablar R. Tanjuma bar Abba". Las homilías siguen los sedarim del ciclo de lecturas palestinenses; generalmente sólo comentan los primeros versículos. En esta parte es frecuente una conclusión homilética enfocada al futuro.

Zunz, que aún no considera la obra como compuesta de dos partes, la fecha en su totalidad en el s. XI o XII, pero precisando que muchos fragmentos han sido creados desde obras más antiguas, puesto que toda la haggadah que usa este escrito es muy antigua. Pero resulta muy cuestionable esta datación global tan tardía (así Lieberman). Herr considera que la segunda parte es más antigua que la primera, que habría usado como fuente el comienzo hoy perdido de un midrás homilético a Ex. Para una datación de ExR I se apoya principalmente en argumentos lingüísticos (su lengua es, en parte, arameo babilónico) y en el uso del TB, cuyo arameo se cambia frecuentemente y desafortunadamente en arameo galilaico. Por todo ello coloca esta parte no antes del s. X. Shinan, pp 19ss, baraja la posibilidad de que el redactor de ExR I tuviera ante los ojos el TB no en su forma acabada sino en extractos parciales; ExR I habría surgido en el s. X. En esta cuestión un análisis lingüístico más detallado podría aportar mayor claridad. En cuanto a ExR II, su lengua es esencialmente hebreo misnico mezclado con arameo galilaico y numerosos préstamos griegos y latinos; según Herr, junto a la literatura tannaítica y el TJ usa también los primeros midrasim de los amoraítas y el Tanj, pero no el TB. Puesto que Najmánides en su comentario al Pentateuco ya conoce ExR en su forma actual, la combinación de ambas partes debe haberse hecho lo más tarde en el s. XII, y puede muy bien ser muy anterior. Para una más precisa datación queda aún mucho que investigar.

7. NÚMEROS RABBAH (= NmR)

Bibliografía:
Ch. ALBECK, *Midraš Berešit Rabbati*, Jerusalén 1940 (reimpr., 1967), *Mabo* 9-20; *Deraschot* 126s; A. EPSTEIN, *Qadmoniot* 64-9; M.D. HERR, EJ, XII 1261-3; ZUNZ, GV'270-274.

Texto:
En las ediciones corrientes del Midrás Rabbah: A. MIRKIN, *Midrasch Rabbah* IX-X. Para el texto cfr también Z.M. RABINOVITZ, *Ginzé Midrash* 66-71, y L. GINZBERG, *Ginze Schechter* I 91-102 (con material de la Geniza, que difiere en parte de nuestras ediciones de Tanj y de NmR).

Traducción:
Alemán: A. WÜNSCHE, *Bibl. Rabb.* IV, Leipzig 1883-5 (reimpr., Hildesheim 1967. Inglés: J.J. SLOTKI, en la edición de Soncino del Midrás Rabbah, Londres 1939 (reimpr., 1961).

El nombre hebreo es *Bemidbar Rabbah;* en la *editio princeps*, Constantinopla 1512, es llamado *Bemidbar Sinay Rabbah*. Los Mss completos más antiguos son del s. XV (Oxford Bodl. 147 y 2335). El Ms hebr. Paris 149, del 1291, contiene sólo NmR 1-5; Ms Munich 97,2, del año 1418, ofrece NmR 1-14.

El midrás consta de dos partes de muy diverso estilo: NmR I comprende los parágrafos/secciones 1-14, casi tres cuartas partes del conjunto de la obra: es una reelaboración haggádica de Nm 1-7. NmR II (parágrafos 15-23) es un midrás homilético que parafrasea Nm 8-36 en forma abreviada.

Por lo que se refiere al origen del midrás, I.H. Weiss,[55] a quien sigue Mirkin, consideró NmR como obra unitaria de Mosé ha-Darsán (s. XI, en Narbona); pero la mayoría de los autores con Zunz consideran que NmR es una obra compuesta.

NmR I corresponde a los dos primeros sedarim del ciclo anual *(Bemidbar* y *Našo)*, pero está dividido según el ciclo trienal palestinense. Tiene como texto base un midrás de Tanj (proemios anónimos, todavía en parte con halakah), que habría sido posteriormente muy ampliado: "En lugar de las breves explicaciones o alegorías de los ancianos, en lugar de sus referencias a las autoridades, nosotros encontramos aquí compilaciones de obras halákicas y haggádicas, entremezcladas con un uso artificioso e ingenioso de la Escritura, donde

---

[55] *Dor*, III 236.

pasamos muchas hojas sin que se nombre ninguna fuente" (Zunz, GV 272s). En las ampliaciones con respecto a Tanj, se encuentran muchos pasajes procedentes de diversos escritos rabínicos: midrasim halákicos, PRK, PesR, MidrSl, etc. Con Ch. Albeck hemos de suponer que estos textos fueron añadidos a la vez y ciertamente desde una obra de la escuela de Mosé ha-Darsán, al que ya Raši (a Nm 32,41s) reconoció como autor de algunas exégesis que nos son conocidas sólo por NmR. Berešit Rabbati y el Midrás Aggadá publicado por Buber, los cuales son de Mosé ha-Darsán o de su escuela, tienen mucho en común con NmR: en ellos se muestra el método de Mosé ha-Darsán: construir, a modo de mosaico, con comentarios exegéticos tomados de diferentes obras, un nuevo midrás. Característico suyo es el acusado uso que hace de los pseudoepígrafos y las citas de las obras rabínicas según sus (supuestos) autores.[56] Se acepta la tesis de Zunz: el nacimiento de la versión más amplia no es anterior al s. XII.

NmR II (parágrafos 15-23) fue dividido originariamente según el ciclo trienal de lecturas; en las ediciones impresas está distribuido según las lecturas sabáticas del ciclo anual; sólo la sección *šelaḥ-leka* (Nm 13-15) tiene dos piezas. Como ya reconoció M. Benveniste,[57] esta parte es en lo esencial midrás Tanj. Al inicio de la introducción halákica, las ediciones impresas de NmR leen "Halakah", mientras que el Ms París Hebr. 150 lee la antigua fórmula: *yelammedenu rabbenu.* El texto excedente respecto a las ediciones impresas de Tanj se cubre con los Mss de Tanj. Los dos largos añadidos que no se encuentran en Tanj proceden de Mosé ha-Darsán: 18,15-18; 20,5-6; también 18,29, texto que también ha sido incorporado a las ediciones de Tanj.

Para esta parte como para Tanj, Herr propone una datación global en el s. IX; pero es muy probable una datación más temprana (cfr *supra*). Antes de su reelaboración NmR I debe haber aparecido como NmR II; eventualmente hay que contar también con la posibilidad de un midrás Tanj a Nm, íntegro y auténtico, que habría sido reelaborado y dividido en la escuela de Mosé ha-Darsán para después volver a ser unido. La unión de las dos partes ocurrió probablemente en el s. XIII,

---

[56] Es frecuente, por ejemplo, que en NmR Midrás Tadše sea citado como de Pinjás ben Yair, o que Seder Eliyahu se atribuya a Elías (en NmR 5,9: "Elías dice"): NmR 14,10 aporta una cita de Tanj *Šemot* 3 con la introducción: "R. Tanjuma dice".

[57] Introducción a *'Ot 'Emet*, Salónica 1565.

pues el Yalqut aún no parece conocer NmR como una obra única, y Najmánides ya la cita como tal.

8. Midrasim homiléticos menores

a) Aggadat Berešit

Aggadat Berešit es una colección de 28 homilías al libro del Génesis según el ciclo trienal de lecturas. Cada homilía consta de tres parágrafos, con lo que resulta un conjunto de 84 homilias (83 en las primeras ediciones impresas, pues sólo el Ms de Oxford 2340 –que llama a la obra *Seder Eliyahu Rabbah*– contiene también el parágrafo 42). El primer parágrafo de cada homilía se refiere al correspondiente texto del Gn; el segundo, a un texto de los profetas, que se considera la haftarah de aquel seder; el tercer parágrafo hace referencia a un pasaje de los salmos, que posiblemente se leía también ese sábado. Faltan el comienzo (Gn 1,1-6,4) y el último comentario de un versículo de los salmos. El contenido está tomado en gran parte de TanjB. Normalmente la obra se atribuye a Rab; así Abraham ben Eliya de Wilna en su edición de Wilna 1802. M.D. Herr la fecha en el s. x.

Ediciones: La primera es la de Venecia 1618, al final de *Šete Yadot* de Menajem di Lonzano; BhM IV, 1-116; S. Buber, *Aggadat Bereschit*, Cracovia 1903 (reimpr. 1973): usa la *editio princeps* y el Ms de Oxford. Cfr M.D. Herr, EJ II, 366; L. Zunz, GV 268.

b) Midraš Haškem o Midraš We-hizhir

Es un midrás que va desde Éxodo hasta Nm (acaso también hasta Dt) siguiendo el ciclo ânual de lecturas sinagogales. La mayor parte de la obra se ha realizado a partir de las *Šeiltot, Haggadot Gedolot* y de la baraita sobre la construcción de la tienda de la reunión; la parte haggádica procede sobre todo de Tanj. El Ms de Munich Hebr. 205 –que ofrece un texto defectuoso al inicio– empieza con un fragmento haggádico a Ex 8,16, fragmento que también se encuentra en las primeras ediciones de Tanj, y de cuyo comienzo –*haškem*– está tomado

uno de los nombres de este midrás; el Ms llega hasta Nm 5,11ss. El segundo nombre se debe a que casi todos los parágrafos del Pentateuco comienzan con la fórmula: "El Santo bendito sea amonestó *–we-hizhir–* a Israel". Pero muchos sostienen que el midrás *Haškem* y el midrás *We-hizhir* son dos obras distintas, la segunda de las cuales es como un siglo más reciente. Según Zunz, la obra podría ser del siglo x, del sur de Europa. L. Grünhut ha reunido las citas repartidas en autores antiguos (*Sefer ha-Likkutim*, I 2a-20a).

Ediciones: J.M. FREIMANN, *Sefer We-Hizhir I (Ex)*, Leipzig 1873; II (Lv, Nm), Varsovia 1880; J.D. EISENSTEIN, *Ozar Midrashim*, I, 138-146; H.G. ENELOW, "Midrash Hashkem Quotations in Alnaqua's Menorat ha-Maor", *HUCA* 4 (1927) 311-343. Cfr L. Zunz, GV 294; *Schriften*, Berlín 1876, 251-259.

c) PESIQTA ḤADATTA

La "Nueva Pesiqta": se trata de un midrás homilético abreviado, para los días festivos. Ha sido publicado en BhM I, 137-141; VI, 36-70. Contiene homilías a Janukah, Pascua, Fiesta de las Semanas, Tabernáculos, Purim, Año Nuevo y Día de la Expiación. En las fuentes antiguas a este midrás se le llamaba *Mah rabbu;* de aquí se deduce que el midrás debía comenzar originariamente con la homilía de Año Nuevo, pues dicha homilía comienza con esas palabras: *mah rabbu* (cfr Lieberman, *Midrash Debarim Rabbah*, Jerusalén, 3.ª edición 1974, xivs). Sus fuentes son, entre otras, GnR, PRE y *Sefer Yeṣirah*. Traducción: A. WÜNSCHE, *Lehrhallen*, V.

d) MIDRAŠ WA-YEKULLU

Es así llamado según el comienzo de Gn 2,1 ("y se completaron..."). Conocemos la obra por citas en autores a partir de mitad del s. XII. Estas citas han sido reunidas por L. Grünhut, *Sefer ha-Likkutim*, II 16a-20a. Las citas hacen referencia a Gn, Lv, Nm, Dt, de donde se deduce que el midrás habría abarcado todo el Pentateuco. Tanj fue su fuente básica. Cfr Zunz, GV 293s.

e) MIDRAŠ ABKYR

La obra es conocida por más de cincuenta extractos que se encuentran en el Yalqut y en otros escritos (no son seguras las citas en *Leqaḥ Ṭob* de Tobías ben Eliezer). Probablemente sólo abarcaba Gn y Ex. Su nombre procede de la fórmula: *Amen. Be-Yamenu ken yehi raṣon* (= "Amén. Cúmplase su voluntad en nuestros días"), usando la letra inicial de cada palabra; con esta fórmula se concluían todas las homilías, como en torno al 1200 lo testimoniaba Elazar de Worms. La lengua es hebreo puro. Contenido y presentación recuerdan a las más recientes obras haggádicas. Como en PRE se habla mucho de los ángeles: cfr los extractos del Yalqut, §§ 132, 234, 235 (Yannés y Yambrés), 241, 243. La obra completa ya fue conocida a Azaryah de Rossi (muerto en 1578) y a Abraham ibn Aqrá.

Los extractos del Yalqut han sido reunidos por S. BUBER, *Liqqutim mi-Midrasch Abkir. Ha-Schachar 11*. Viena 1883, 338-345.409-418. 463-461 (reimpr., Tel Aviv 1982, ed. aparte); también por ABRAHAM BEN ELIYA DE VILNA, *Rab Pealim* (editor, S.M. Chones, Varsovia 1894; reimpr., Tel Aviv 1967) 133-147; otras citas, en A. EPSTEIN, *Ha-Eshkol* 6 (1909) 204-7; A. MARMORSTEIN, *Debir* I (1923) 113-144 (pero no es seguro que las citas sean de este midrás). Compara aún L. ZUNZ, GV 293s; M.D. HERR, EJ. XVI 1516s (data la obra al comienzo del s. XI); H.J. HAAG, "Dies ist die Entstehungsgeschichte des Himmels un der Erde. Midrasch Abkir zu Gen 2,4", *Judaica* 34 (1978) 104-119.173-9; J.S. SPIEGEL, "The Latest Evidence to Midrash Abkir" (h). *KS* 45 (1969s) 611-5.

CAPÍTULO V

MIDRASIM DE LOS CINCO MEGILLOT

1. LOS "RABBOT"

a) *Lamentaciones Rabbah* (cfr *supra*, Parte III, Cap III, 2)
b) *Midraš Šir ha-Širim o Cantar Rabbah* (= CantR)

EL midrás comienza citando Prov 22,29 (*ḥazita 'iš mahir* = "¿Has visto un hombre hábil?"), por lo que también es conocido como *Aggadat Ḥazita*. La *Editio Princeps* (Pesaro 1519) usa el nombre de *Šir ha-Širim Rabbati* o *Midraš Šir ha-Širim*. El Ms más antiguo es el de Parma (De Rossi 1240), donde CantR sigue a PesR 18 de la fiesta de Pascua (Cant era también leído en Pascua). Z.M. Rabinovitz[1] ha publicado numerosos fragmentos de la Geniza –de Cambridge y Leningrado, un total de 10 páginas–, todos de alrededor del s. XI (a Cant 1,2.5s.8s.12; 3,1); lingüísticamente muestran un inequívoco carácter palestino. Referencias del TB, cuales aparecen en las ediciones impresas, faltan aquí.

CantR es un midrás exegético. En la primera edición se daba una división de dos parágrafos (Cant 1,1-2,7; 2,8ss); ediciones posteriores contaron ocho parágrafos según el número de capítulos del Cant. Se trata de una exégesis alegórica del Cantar, libro que Aqiba consideraba de excelsa santidad. El tratamiento de cada uno de los pasajes es muy irregular: de las más antiguas homilías se han tomado proemios y largos fragmentos; hay también bastantes repeticiones que –como muestra una comparación con los textos de la Geniza– han sido suprimidas en las ediciones impresas. Según Theodor, repeticiones y diversidad de material se explican por el carácter de "catena" de CantR.[2] Sus fuentes

---

[1] *Ginzé Midrash*, 83-117.
[2] Cfr Lachs, *JQR* 55,243s.

principales son TJ, GnR, LvR, y PRK; tiene también incorporados pasajes de Misnah y baraitot. Los proemios del comienzo acaban con la misma frase tomada del Seder 'Olam. Otra versión de CantR sirvió de fuente a PesR.

La datación del texto escrito hay que ponerla, según Herr, en la mitad del s. VI; Lachs,[3] apoyándose en Zunz, defiende una datación más tardía: la composición original habría tenido lugar entre el 650 y 750, y la versión definitiva en la segunda mitad del s. VIII. En todo caso, contiene material muy antiguo, especialmente preciosa información sobre las controversias cristiano-judías de los primeros siglos (Urbach).[4]

Texto:
Se encuentra en las ediciones del Midrás Rabbah; S. DUNSKY, *Midrasch Rabba. Schir ha-Schirim*, Jerusalén-Tel Aviv 1980 (presenta sólo el texto de la ed. de Vilna, "corregido" con paralelos tomados de la literatura rabínica y de los primeros comentaristas, pero sin ningún apoyo en Mss); N. GOLDSTEIN, "Midrasch Schir ha-Schirim Rabba be-ketab jad Parma 1240", *Kobeṣ 'al Yad* 9 (19) Jerusalén 1979, 1-24 (contiene sólo una cuarta parte del texto y las principales variantes); Z.M. RABINOVITZ, *Ginzé Midrash* 83-117; "On the Ancient Form of Midrash Shir ha-Shirim Rabba" (h), en M.A. Friedman, A. Tal, G. Brin (editores), *Studies in Talmudic Literature*, Tel Aviv 1983, 83-90 (sobre el fragmento de la Geniza editado por Scheiber); A. SCHEIBER, "Ein Fragment aus dem Midrasch Schir Haschirim Rabba. Aus der Kaufmann Geniza", *AcOr* 32 (1978) 231-243 (reimpr. en *Idem, Geniza studies*, Hildesheim 1981, 500-512): se trata de una hoja, CantR a 4, 7-8; S.A. WERTHEIMER, *Batei Midrashot* I 347-353.

Traducción:
Alemán: A. WÜNSCHE, *Bibl. Rabb.* II, Leipzig 1880 (reimpr., Hildesheim 1967). Inglés: M. SIMON, en la edición de Soncino del Midrás Rabbah, Londres 1939 (reimpr. 1971).

Bibliografía:
M.D. HERR, EJ, XV 152-4; S.T. LACHS, "An Egyptian Festival in Canticles Rabba", *JQR* 51 (1960s) 47-54; "Prolegomena to Canticles Rabba", *JQR* 56 (1965s) 225-239; M.B. LERNER, "Concerning the Source of a Quotation in the Epistle of R. Solomon b. Judah and Studies in Midrash Shir Hashirim" (h), *Tarbiz* 52 (1982s) 581-590 (sobre una interpolación en favor del gaonato palestino); J. THEODOR, "Zur Komposition der agadischen Homilien", *MGWJ*

[3] *JQR* 55, 249.

[4] Pero cfr J. Maier, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstad, 1982, quien en p 193 afirma que, a pesar del innegable carácter apologético y polémico del texto, "un análisis detallado no permite concluir que había un concreto conocimiento de los argumentos cristianos".

28 (1879) 271-5.337-350.408-418.455-462; 29 (1880) 19-23; E.E. Urbach, "Rabbinic Exegesis and Origenes' Commentaries on the Song of Songs and Jewish-Christian Polemics". *Tarbiz* 30 (1960s) 148-170; L. Zunz, GV 274s.

c) Midrás de Rut

Se trata de una serie de exégesis y haggadot siguiendo los versículos del texto bíblico que tradicionalmente se leía en la fiesta de Sukkot. Se divide en 8 capítulos, que probablemente en origen eran 4. Al comienzo de todo hay una introducción con 6 proemios y la larga argumentación[5] de que siempre que un relato bíblico comienza con la fórmula "Y sucedió en aquellos días" es que se trata de un período de tribulación. Hay también proemios antes de los capítulos 3, 4, 6, 8. Al comienzo de los capítulos 2 y 4 se hace una amplia exégesis a 1 Cr 4,21-23 y 11,13 (ésta tomada de TJ Sanh 2). Su principal fuente es la literatura tannaítica: TJ, GnR y PRK. El Midrás de Rut tiene algún material común con Midrás Qohelet: cfr la historia de Meir y su maestro Elisá, en 3,13 (véase TJ Hag 2). Entre otros textos es de resaltar la séxtuple interpretación de 2,14 con referencia a David, Salomón, Ezequías, Manasés, el Mesías y Boaz.

En el texto no se nombra a ningún rabino posterior al s. IV; por su lengua ha de ser ubicado en Palestina; sus afinidades literarias le sitúan en torno al 500.

La *Editio Princeps* (Pesaro 1519) lo llama *Midraš Rut*; desde la edición de Venecia 1545 es conocido como *Rut Rabbah*.

Texto:
En las ediciones del Midrás Rabbah. Edición crítica con introducción: M.B. Lerner, *The Book of Ruth in Aggadic Literature and Midrash Ruth Rabbah* (h). Tesis Doctoral, Jerusalén 1971, 2 vols (texto básico, Ms Oxford 164; colación con textos de la Geniza, etc); N. Alloni, *Geniza Fragments* 65s.

Traducción:
Alemán: A. Wünsche, *Bibl. Rabb.* III, Leipzig 1883 (reimpr., Hildesheim 1967). Inglés: L. Rabinovitz, en la edición de Soncino del Midrás Rabbah, Londres 1939 (reimpr. 1971).

Bibliografía:
P.D. Hartmann, *Das Buch Ruth in der Midrasch-Literatur*, Frankfurt 1901; M.D. Herr, EJ, XIV 524; T. Kronholm, "the Portrayal of Characters in

[5] Tomada de GnR o LvR; aparece también en otros textos.

Midrash Ruth Rabbah". *Annual of the Swedish Theological Institute* 12 (1983) 13-54; M.B. LERNER (cfr *supra*); S. LIEBERMAN, "*Qetsat he'erot letechilat Rut Rabba*", FS H. YALON, Jerusalén 1963, 174-181; L. ZUNZ, GV 276s (completada con Albeck, *Deraschot* 130).

d) MIDRAŠ QOHELET

En los Mss y en la *Editio Princeps* (Pesaro 1519) es llamado *Midraš Qohelet*; en el 'Aruk se le cita como *Haggadat Qohelet*; desde la edición de Venecia 1545 se le conoce como *Qohelet Rabbah*. Sigue el texto bíblico versículo a versículo, dejando sólo unos pocos (15 de 122 en la edición de Pesaro) sin ilustración. La primera edición numera tres parágrafos o secciones: 1,1ss; 7,1ss; 9,7ss. Actualmente el texto suele distribuirse en doce capítulos de acuerdo con el texto bíblico. El autor usa muchísimo los proemios de los más antiguos midrasim (GnR, LamR, CantR, PRK y LvR) que hacen referencia a algún versículo de Qoh. La amplia pieza de 12,1-7 está compuesta del proemio a LvR 18 y de la apertura 23 de LamR. Se usan abundantemente las haggadot de TJ; los paralelos de TB son probablemente añadidos recientes. Son nombrados el tratado Abot y muchos de los pequeños tratados del Talmud: Prosélitos, Esclavos, Tefilim, Flecos, Mezuzá. No son raras las repeticiones. Por cuatro veces (2,24; 3,13; 5,17; 8,15) se dice: "siempre que en este rollo se habla de comida y bebida se hace referencia a las delicias que proporcionan la Torah y las buenas obras". El texto de 2,4-8 muestra cómo el autor consigue unir la interpretación alegórica con la exégesis literal y cómo logra crear una unidad desde materiales de fuentes muy diversas.

No existe aún ninguna edición crítica de QohR. Posiblemente el texto nació en Palestina en el s. VIII. El Ms más antiguo es el Vat. Hebr. 291,11b (¿de 1417?); otros Mss se encuentran en Oxford y Jerusalén; los fragmentos de la Geniza están descritos en Wachten, 28-31.

Bibliografía:
L. GRÜNHUT, *Kritische Untersuchung des Midrasch Kohelet Rabba. Quellen und Redaktionszeit*. Frankfurt 1892; M.D. HERR, EJ. VI 355; M. HIRSCHMAN, "The Prophecy of King Solomon and Ruah Hakodesh in Midrash Qohelet Rabbah" (h), *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 3 (1982) 7-14; "The Priest's Gate and Elijah ben Menahem's Pilgrimage: Medieval Interpolations in Midrash Manuscripts" (h), *Tarbiz* 55 (1985s) 217-227; S. LIEBERMAN, "Notes on

Chapter I of Midrash Kohelet Rabbah" (h). FS G. Scholem, Jerusalén 1967, sección hebrea pp 163-179 (principalmente sobre vocabulario griego); *"Schesch Millim mi-Qohelet Rabba"*. GS G. Allon, Jerusalén 1970, 227-235; J. WACHTEN, *Midrasch-Analyse. Strukturen im Midrasch Qohelet Rabba*. Hildesheim 1978; L. ZUNZ, GV 277.

Traducción:
Alemán: A. WÜNSCHE, *Bibl. Rabb.* I. Leipzig 1880 (reimpr. Hildesheim 1967).
Inglés: A. COHEN, en la edición de Soncino del Midrás Rabbah, Londres 1939 (reimpr. 1971).

e) MIDRÁS DE ESTER

Alguna que otra vez es también llamado *Haggadat Megillah* o "Midrás de Asuero". Se trata de una exégesis del libro de Ester leído en las fiestas de Purim. Los primeros Mss datan de comienzos del s. XV; la *Editio Princeps* es la de Pesaro 1519. Esta edición divide el texto en seis capítulos (1,1.4.9.13; 2,1.5) señalados por "aperturas"/*petiḥot*. Las ediciones más tardías tienen diez capítulos. La falta de uniformidad en el tratamiento del texto (en Est 1-2 se hace el comentario de cada versículo, mientras que en 3,1-8,15 hay muchas omisiones) sugiere que distingamos entre dos midrasim distintos:

EstR I (capítulos 1-6) se caracteriza por los proemios clásicos, raramente anónimos; según la lengua, es originario de Palestina. Este texto cita TJ, GnR y LvR; es a su vez citado por QohR, MidrSal, etc. Teniendo en cuenta todo lo cual, puede ser datado en torno al 500.
EstR II (capítulos 7-10) tiene sólo unas pocas "aperturas" y no clásicas; mezcla material antiguo y reciente.[6] Herr[7] sospecha su origen en el s. XI, como sustitución a una primitiva continuación de EstR I documentada por citas en QohR, MidrSal y autores medievales. Z.M. Rabinovitz[8] ha aportado un texto de la Geniza a Est 6,11-7,8, de Cambridge, de en torno al s. XI, que parece ser continuación de EstR I. La unión de EstR I y EstR II se realiza probablemente en el s. XII o XIII.

---

[6] En el Cap 8s hay una larga interpolación del material de Septuaginta a Est, tomado del Yosippon: sueño y oración de Mardoqueo, oración de Ester y su comparecencia ante el rey.

[7] EJ VI,915.

[8] *Ginzé Midrash*, 155-160.

El texto se encuentra en las ediciones del Midrás Rabbah. Traducción alemana, en A. WÜNSCHE, *Bibl. Rabb.* II, Leipzig 1881 (reimpr. Hildesheim 1967). Versión inglesa por M. SIMON, en la edición de Soncino del Midrás Rabbah, Londres 1939 (reimpr. 1971). Cfr J. Tabory, "Some Problems in preparing a Scientific Edition of Esther Rabbah" (h), *Sidra* 1 (1985) 145-152.

2. OTROS MIDRASIM DE LOS MEGILLOT

a) CANTAR DE LOS CANTARES

Tenemos la edición de S. BUBER, *Midrasch suta. Haggadische Abhandlungen über Schir ha-Schirim, Ruth, Echah und Kohelet, nebst Jalkut zum Buche Echah*, Berlín 1894 (reimpr., Tel Aviv, sin fecha). Esta edición reproduce el Ms Parma de Rossi 541 (actualmente 2342,3). Simultáneamente S. Schechter editó el Ms de Parma (escrito en torno al 1400), muy defectuoso, pero proveyéndolo de abundantes notas: *Aggadath Shir Hashirim*, Cambridge 1896.[9] Schechter, haciendo notar las muchísimas similitudes con Yelammedenu, data esta obra en el s. X, aunque la obra contenga material mucho más antiguo. Especialmente los capítulos que conciernen a la guerra contra Roma han suscitado un enorme interés.[10] Z.M. Rabinovitz[11] ha editado un fragmento de la Geniza –se encuentra en Leningrado– que en seis páginas contiene aproximadamente un tercio del texto: se trata de una versión muy superior a la hasta ahora conocida. Rabinovitz niega el parentesco de este texto con Yelammedenu: distinta terminología, explicación versículo a versículo; su datación, por tanto, exigiría un nuevo replanteamiento.

Un tercer midrás al Cantar de los Cantares ha editado también L. GRÜNHUT, *Midrasch Schir Ha-Schirim*, Jerusalén 1897. Una reelaboración de esta edición es la obra de E.H. GRÜNHUT-J. Ch. WERTHEIMER, *Midrash Shir Hashirim*, Jerusalén 1971 (sobre esta reelaboración, cfr la

---

[9] Tomado de *JQR* 6-8 (1894-6); en *JQR* 8 (1896) 179-184 critica la edición defectuosa del Ms realizada por Buber.

[10] Cfr Lieberman, *Greek* 179-182; G. Alon, *Studies* 43; Y. Baer, *Zion* 36 (1971) 131s.

[11] *Ginzé Midrash* 250-295.

severa crítica de M.B. Lerner en *KS* 48, 1972s, 543-9: para el texto sería preferible la vieja edición; la introducción y el comentario parecen obra de aficionados). El Ms de la Geniza editado por Grünhut y datado en el 1147 ya no se le encuentra. Herr[12] fecha la obra en el s. XI; pero este extremo merecería una investigación más rigurosa.

J. Mann editó otro fragmento, procedente de la Geniza, de otro midrás al Cantar: *HUCA* 14 (1939) 333-7. Otro fragmento publicado por él[13] procedería, según su opinión, aún de otro midrás.[14]

b) Qohelet (= QohZ)

Qohelet Zutta es más breve que QohR, pero aún no está claro si QohZ es más antiguo que QohR o sólo una versión abreviada de éste (tal es la opinión de Albeck, *Deraschot* 130s). La edición es la de S. Buber (cfr *supra*, parágrafo anterior). Una descripción de los Mss en: J. Wachten, *Midrasch-Analyse*, Hildesheim 1978, 32-6; S. Greenberg, "Midrash Kohelet Zuta", FS A. Marx, Nueva York 1950, sección hebrea 103-114. Cfr también L. Ginzberg, *Ginzé Schechter* I, 169-171: un fragmento de otro midrás de Qoh.

c) Ester

La obra de S. Buber, *Sammlung agadischer Commentare zum Buche Esther*, Vilna 1886, contiene el midrás *'Abba Guryon*, el midrás *Panim 'aḥerim* A y B y el *Leqaḥ Ṭob*. El Abba Gurión, ya citado por Raši, está publicado en BhM I. La traducción alemana, en A. Wünsche, *Lehrhallen* II. Se le suele atribuir una fecha de composición tardía en torno a los ss. XI o XII; pero después que Rabinovitz publicara[15] otra versión procedente de la Geniza, tal datación ha de ser revisada.

---

[12] EJ XVI, 1515.

[13] *Texts and Studies* I, Nueva York 1930 (reimpr. 1972), p 322, nota 47.

[14] Cfr también M.B. Lerner, "Perusch Midraschi le-Schir ha-Schirim mime ha-Geonim", *Kobeṣ 'al Yad* 8 (1976) 141-164; Ch. Albeck, *Deraschot*, 129.404s.

[15] *Ginzé Midrash* 161-170 (fragmentos del s. x).

El midrás *Panim 'Aḥerim A* acaso proceda del s. XI. La versión B,[16] que Buber editó de un Ms de Oxford, aparece ya usada en el Yalqut. Rabinovitz[17] ha editado un fragmento de la Geniza (en Cambridge, de en torno al s. XI) que ofrece un texto más completo que el de los Mss.

Otro texto editado por Buber[18] según dos Mss yemeníes se atribuyen al autor de MHG.[19]

Más midrasim del libro de Ester son *Midraš Yerušalmi 'al Megillat 'Ester* (S.A. Wertheimer, *Batei Midrashot* I, 318.340-343) y dos diferentes versiones del sueño de Mardoqueo y la oración de Ester: BhM V, 1-8 (Versión: A. Wünsche, *Lehrhallen*, II); S.A. Wertheimer, *Batei Midrashot* I, 316s.331-9. Una ulterior versión presenta M. Gaster, *The Oldest Version of the Midrash Megilla*, GS A. Kohut, Berlín 1897.[20]

---

[16] 2,5-14, ya editada en BhM I, 19-24. Traducción, en Wünsche, *Lehrhallen* II.

[17] *Ginzé Midrash* 171-8.

[18] *Aggadat Ester. Agadische Abhandlungen zum Buche Esther*, Cracovia 1897 (reimpr. Tel Aviv 1982).

[19] Ch. Albeck, "Das verkannte Buch Aggadat Esther", *MGWJ* 72 (1928) 155-8

[20] Reimpr.: M. Gaster, *Studies and Texts*, Londres 1925-8, I 258-263, III 44-49; el texto también en Eisenstein, I 59-61.

CAPÍTULO VI

OTROS MIDRASIM EXEGÉTICOS
(Según el orden de los libros bíblicos)

PARA Berešit Rabbati, Berešit Zuṭṭa, Leqaḥ Ṭob y Midrás de Samuel, cfr *infra* Cap VIII.

1. MIDRÁS DE JONÁS

En las ediciones usuales el midrás de Jonás consta de dos partes. La primera se encuentra en lo esencial también en el Yalqut a Jonás (Yalqut II §§ 550s: ambos parecen haber sido creados a partir de una misma fuente); recoge casi íntegramente el Cap 10 de PRE; algo procede también de TB y TJ. La segunda parte, que comienza con 2,11 ("así habló Dios al pez") es una traducción hebrea del Zohar; pero esta parte no se encuentra en el Ms De Rossi usado por H.M. Horowitz, *Sammlung kleiner Midraschim* I, 11-34. Horowitz ofrece tres recensiones.

Editio Princeps: Praga 1595; sigue la de Altona (sin fecha, en torno al 1770), en ambos casos como conclusión de la crónica viajera de Petajyah de Regensburg. Cfr Zunz, GV 282s. Texto también en BhM I, 97-105 y Eisenstein I, 218-222; traducción, en Wünsche, *Lehrhallen* II.

2. MIDRÁS DE SALMOS (= MidrSal)

MidrSal o *Midraš Tehillim* es también llamado *Šoḥer Ṭob*, por las palabras iniciales de Prov 11,27. Este midrás consta de dos partes diferentes, tal como ya reconoció Zunz.[1] La primera abarca los salmos

[1] GV 278-280.

1-118 (son sólo éstos los que se encuentran en los Mss y en la primera edición), acaso también un fragmento del 119 (así en dos Mss). Esta primera parte no es la obra de un solo redactor, pues los Mss difieren mucho entre sí, incluso se encuentran no pocas repeticiones. Cierto que ya anteriormente hubo colecciones haggádicas sobre los salmos: GnR 32,3 (Th-A 307) menciona una *Aggada de-Tehillim* de R. Jiyyah, y en la literatura rabínica se habla también de libros de haggadah en torno a los salmos. Había además una especial predilección en las homilías por usar los salmos como versículo de apertura, de forma que sobre ellos existía una abundante exégesis. Pero no es seguro que los salmos se hubieran usado en el oficio sinagogal de Palestina como una tercera lectura (además del seder y la haftarah) como podría sugerir *Aggadat Berešit*. En todo caso, todavía existirían restos de estas antiguas colecciones cuando los haggadistas posteriores compusieron un gran número de midrasim a los libros bíblicos. Es evidente que se han compuesto homilías y exégesis sobre versículos aislados partiendo de las más diversas fuentes; razón por la cual no es posible determinar con precisión la época de la redacción. Zunz pensaba en los últimos siglos del período gaónico; Buber proponía una datación antigua para MidrSal 1-118, y entendía que la impresión de obra reciente se debía a los añadidos posteriores. Albeck vuelve a sostener la datación reciente. Con toda seguridad hay que contar con un largo proceso de desarrollo, lo que imposibilita afirmaciones demasiado precisas. La mayor parte del material se remonta ciertamente al período talmúdico (Braude, XI y XXXI, opina que MidrSal ha ido creciendo desde el s. III al XIII). Terminología y tipo de exégesis haggádica señalan a Palestina como lugar de redacción: los amoraítas citados son todos palestinos o en todo caso aparecen (pero éstos son sólo unos pocos) en TJ. En la exégesis se presta atención al *Qere-Ketib* y a la escritura defectiva y plena; se usa muchísimo el valor numérico de las letras de una palabra, también la descomposición de las palabras (gematría, notaricón), etc.

La segunda parte de MidrSal –que comprende Sal 119-150– fue impresa por primera vez en Salónica 1515. No se encuentra en ningún Ms; en gran parte procede literalmente del Yalqut (Sal 122.125-130.132-137). Para los Sal 123 y 131 Buber compuso un midrás sustitutivo a partir de PesR, Sifre, NmR y TB. J. Mann publicó un fragmento de la Geniza (Sal 13-26.24-27) que estilísticamente se asemeja a esta segunda parte (Sal 119-121.138-150), de donde concluyó

que originariamente debieron existir al menos dos midrasim completos a los salmos: la segunda parte no usa la fórmula "esto es lo que la escritura dice" (*zehu še-'amar ha-katub*), sino simplemente "Salomón dice"; las explicaciones exegéticas son anónimas; la redacción es más breve. Por todo ello Mann sospecha la existencia de un texto básico más antiguo para esta parte; el texto actual se suele colocar en el s. XIII.

Ediciones:
Venecia 1546 y Praga 1613 (juntamente con el Midrás de Samuel y MidrProv); Lemberg 1851 y Varsovia 1873 (en solitario con el nombre de *Šoher Ṭob*); S. BUBER, *Midrasch Tehillim*, Vilna 1891 (reimpr., Jerusalén 1966), según Ms Parma De Rossi 1332 colacionado con otros 7 Mss. Sobre el Texto. cfr también: BhM V; M. ARTZ, "Chapters from a Ms of Midrash Tehillim", FS A. Marx, Nueva York 1950, sección hebrea 49-74; J. Mann, "Some Midrashic Geniza Fragments", *HUCA* 14 (1939) 303-358.

Traducción:
Alemán: A. WÜNSCHE, *Midrasch Tehillim*, Trier 1892 (reimpr., Hildesheim 1967). Inglés: W.G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms*, 2 vols. New Haven 1959 (= 1976³, obra también valiosa para la crítica textual).

Bibliografía:
J. ELBAUM, EJ, XI 1519s; K.-E. GROZINGER, "Prediger gottseliger Diesseitszuversicht. Jüdische 'Optimisten'", *FJB* 5 (1977) 42-64 (al Salmo 34); L. RABINOWITZ, "Does Midrash Tehillim Reflect the Triennial Cycle of Psalms?", *JQR* 26 (1935s) 349-368 (respuesta probablemente afirmativa); L. ZUNZ, GV 278-280 (y ALBECK, *Deraschot* 132.411s).

3. MIDRÁS DE PROVERBIOS (= MidrProv)

Este midrás aparece citado en el s. XI y acaso ya por los gaones, según Buber, pero no es tan seguro. En su mayor parte es más un comentario que un midrás.[2] Pero no poco queda sin comentario exegético: todo el Cap 3 y casi todo el 7 y el 18. Las citas en el Yalqut muestran que mucho material ha debido perderse. Antiguos midrasim le han servido de fuente; según Buber también el TB, pero no TJ. De la misma opinión es Visotzky, 41s: en el estilo y la terminología típicamente palestinos de los fragmentos de la Geniza publicados por

[2] Pero cfr en 1.1 los cuatro enigmas que la reina de Saba propone a Salomón; y en 9.2, la muerte de Aqiba.

Rabinovitz,[3] reconoce Visotzky un argumento en favor del origen palestino del Ms pero no del midrás mismo; los paralelos a TB, que Rabinovitz deriva de redacciones documentadas en TJ u otros midrasim, Visotzky prefiere considerarlos préstamos directos de TB. Esta cuestión, como la de la datación del escrito, necesita aún una más rigurosa investigación; añádase que los fragmentos de la Geniza son de un texto más amplio, aunque todavía no muestran la división bíblica en 31 capítulos, como las ediciones. S. Buber había estimado un origen poco después de TB; Zunz propone el final del periodo gaónico; Rabinovitz hoy defiende una fecha en torno a los ss. VII-VIII; Visotzky, 55, lo data entre 860 y 940, apoyándose en su tendencia anticaraíta (lo que habría de ser probado). Con relación a su origen geográfico, Buber piensa en Babilonia; Zunz, en el sur de Italia; pero muy probablemente su origen es palestino.

Ediciones:
Constantinopla 1512/17; Venecia 1546; S. BUBER, *Midrasch Mischle*, Vilna 1893, reimpr. Jerusalén 1964 con Midrás de Samuel (según Ms París 152, colacionado con Mss de Parma y Roma, pero no con el Ms más antiguo, el de Parma 3122, del año 1270); B.L. VISOTZKY, *Midrash Mishle: A Critical Edition Based on Manuscripts and Early Editions with an Introduction and Annotated English Translation of chapters One throgh Ten*, Tesis Doctoral, JThS 1982 (detallada descripción de los Mss y de los fragmentos de la Geniza).

Traducción:
A. Wünsche, *Bibl. Tabb.* IV, Leiden 1885, reimpr. Hildesheim 1967.
Sobre el texto, cfr también L. GINZBERG, *Ginze Schechter* I 163-8 (nueva versión de 31,22-25); Z.M. RABINOVITZ, *Ginzé Midrash* 218-249; "A Genizah Fragment of Midrash Mishle" (h), *Michtam le-David*, GS D. Ochs, Ramat Gan 1978, 106-119; otras versiones del Cap 31, en WERTHEIMER, *Batei Midraschot* II 146-150. Véase además: J. ELBAUM, EJ, XI 1517; M. HIGGER, "Beraitoth in Midrash Samuel and Midrash Mishlei", *Talpioth* 5 (1951s) 669-682 (pruebas de un origen babilónico).

4. MIDRÁS DE JOB

Su existencia está testimoniada por el Yalqut ha-Makirí. Los extractos y citas que nos han llegado los ha recopilado Wertheimer en *Batei*

[3] En el de Cambridge, 2 hojas de un palimpsesto que Rabinovitz data en el s. X y Visotzky en el XI o XII; en el de Oxford, 2 hojas de en torno al s. XI, Caps 11s, 17 y 19.

Midrashot II, 151-186. Éste atribuye la obra a R. Hosayah Rabbah (s. III), pues muchos dichos aquí anónimos se le atribuyen a él en otros escritos.[4] El tema de la datación resulta problemático por el carácter fragmentario de la tradición y está exigiendo una investigación más minuciosa, por ejemplo, una comparación con el TgJob de Qumrán.

[4] Cfr Zunz, GV 282.

CAPÍTULO VII

OTRAS OBRAS HAGGÁDICAS

1. NARRACIONES HAGGÁDICAS

LAS que recorren un amplio periodo de tiempo:

a) MEGILLAT TA'ANIT: cfr *supra*. Parte I, Cap IV, 3, b

b) SEDER 'OLAM (= SOR)

Desde el s. XII, en primer lugar por Abraham ben Yarjí, esta obra fue llamada *Seder 'Olam Rabbah* (= SOR) para distinguirla de otras del mismo nombre. La tradición la atribuye al tannaíta Yosé ben Jalafta; así R. Yojanán en Yeb 82b y Nid 46b: "¿Quién enseñó el Seder 'Olam? R. Yosé". Probablemente fue redactado en el primer periodo amoraítico y después habría sido ampliado y reelaborado. Contra esta opinión está Milikowsky:[1] de la comparación de diversos pasajes de SOR con TosSot 12, concluye que "el seder 'Olam existía ya como libro antes de la redacción final de Tos".[2] SOR abarca un espacio de tiempo que va desde Adán hasta el final de la época persa (que reduce a 52 años, o a 34 años tras la erección del segundo templo). La segunda parte del capítulo 30 (el último capítulo) presenta los datos esenciales desde Alejandro Magno hasta Bar Kokba; quizá se trata de la versión reducida de un texto en origen más amplio. A SOR se remonta la datación de la destrucción del templo el año 68 y el cómputo "desde la creación del mundo", que sólo en el s. XI llegaría a imponerse en todo el judaísmo.

Texto:

D. RATNER, *Seder Olam Rabba. Die Grosse Weltkronik*, Vilna 1897 (cfr juicio crítico de A. Marx, *Zeitschrift für hebr. Bibliographie* 3, 1899, 68-70); *Einlei-*

---

[1] *PAAJR* 52, 124.

[2] *Tarbiz* 49, 263.

tung zum Seder Olam (h), Vilna 1894 (reimpr. junto con introducción hebrea de S.K. Mirsky, Nueva York 1966); A. MARX, *Seder Olam (Kap. 1-10) herausgegeben, übersetzt und erklärt*. Berlín 1903; C.J. MILIKOWSKY, *Seder 'Olam: A Rabbinic Chronology*. Tesis Doctoral. Yale 1981 (edición crítica sobre la base del texto de la Geniza de la colección Antonin 891, Leningrado, s. IX; cuando no es posible usar este texto, se recurre a la *editio princeps*, Mantova 1513); M.J. WEINSTOCK, *Seder Olam Rabba ha-schalem*, 3 vols., Jerusalén 1956-1962; S.A. HOPKINS, *Miscellany* 78.92-4 (fotos de los fragmentos de la Geniza).

Bibliografía:

S. GANDZ, "The Calendar of the Seder Olam", *JQR* 43 (1952s) 177-192; 249-270; M. GASTER, "Demetrius and Seder Olam: ein Problem der hellenistischen Literatur", FS D. Simonsen, Kopenhagen 1923; C.J. MILIKOWSKY, "Seder 'Olam and the Tosefta" (h), *Tarbiz* 49 (1979s) 246-263; "Kima and the Flood in Seder 'Olam and B.T. Rosh ha-Shana: Stellar Time-Reckoning and Uranography in Rabbinic Literature", *PAAJR* 52 (1983) 105-132; "Seder 'Olam and Jewish Chronography in the Hellenistic and Roman Periods", *PAAJR* 52 (1985) 115-139; "Gehenna and *Sinners of Israel* in the Light of Seder 'Olam" (h), *Tarbiz* 55 (1985s) 311-343; J.M. ROSENTHAL, EJ, XIV 1091-3; L. ZUNZ, GV 89.

c) SEDER 'OLAM ZUṬṬA (=SOZ)

SOZ establece una lista de 89 generaciones desde Abraham hasta el exilio y a continuación hasta el final de la época talmúdica. Su principal interés se centra en la función del Exilarca, que, según la tradición, se remonta hasta el exilio babilónico y es hereditaria en la familia de David. Esta línea toca a su fin con la emigración de Mar Zutra III a Palestina. Los exilarcas posteriores ya no serían de la línea davídica y por tanto no serían legítimos, como nuestro libro deja implícito polémicamente. La obra procede del s. VIII como muy pronto.

Texto:

S. SCHECHTER publicó el texto según Ms De Rossi 541 (1.ª mitad del s. XIV) en *MGWJ* 39 (1895) 23-8: *Seder Olam Suta*; M. GROSBERG, *Seder Olam zuta and Complete Seder Tannaim v'Amoraim*. Londres 1910 (reimpr., Jerusalén-Tel Aviv 1970); M.J. WEINSTOCK, *Seder Olam Zutta ha-Schalem*, Jerusalén 1957.

Bibliografía:

M. BEER, *Exilarchate* 11-15; A.D. GOODE, "The Exilarchate in the Eastern Caliphate, 637-1258", *JQR* 31 (1940s) 149-169; J.M. ROSENTHAL, EJ, XIV 1093; L. ZUNZ, GV 142-7.

d) Pirqe de-Rabbi 'Eli'ezer (= PRE)

PRE es llamado también por otros nombres: *Baraita de Rabbi Elie'zer* ('Aruk y Raši), *Misnah de RE* o *Haggadah de RE*. Tal como nos ha llegado a nosotros contiene 54 capítulos, pero está evidentemente incompleto; de los otros capítulos no queda ningún rastro. Hay citas medievales de PRE que no siempre coinciden con nuestro texto: aunque SEZ 19-25 pertenece de algún modo a la tradición de PRE, no se puede considerar una continuación de PRE; por todo ello podríamos concluir que acaso el autor no concluyó su obra.

Contenido: Caps 1-2: leyenda biográfica de R. Eliezer; 3-11: la obra de la creación; 12-13: desde Adán hasta Noé (anuncio de los diez descensos de Dios a la tierra; las tres columnas sobre las que se sostiene el mundo: la Torah, el culto y las obras de misericordia); 24-25: la humanidad pecadora y la confusión de lenguas; 26-39: desde Abraham a Jacob; 40-48: desde Moisés hasta la revelación de Dios tras la historia del becerro de oro; 49-50: descendencia de Ammaleq (Amán, Tito), variaciones sobre el libro de Ester; 51: la redención antigua; 52: las siete maravillas del mundo; 53-54: castigo de Miriam por sus murmuraciones contra Moisés (Nm 12). Aquí se interrumpe la narración; que debía continuar se deduce del hecho de que anuncia diez descensos de Dios al mundo y sólo presenta ocho; también es de observar que a partir del Cap 27 el texto se va entrelazando con las "Dieciocho bendiciones", pero sólo llega a la octava,[3] la oración por la salud. Se debe suponer que la obra estaba planteada hasta la muerte de Moisés, que, por tanto, intentaba abarcar todo el Pentateuco.

No se trata de un midrás en sentido estricto, sino más bien del género conocido como "rewritten Bible": una composición de la historia bíblica, muy semejante a los relatos árabes sobre la Biblia, aunque todavía con rasgos de tipo midrásico (se aportan tradiciones particulares en nombre de sus autores, aun cuando éstos parecen haber sido introducidos pseudoepigráficamente; hay contradicciones por falta de armonización entre las tradiciones particulares). No estamos seguros de si el autor mismo quiso atribuir esta obra pseudoepigráficamente a

---

[3] Pero cfr M. Pérez, *Los Capítulos de Rabbi Eliezer*, 22-26, esp. nota 18.

Eliezer ben Hyrqanos; el libro muy bien pudo haber sido llamado con este nombre simplemente porque con este nombre comienza: "R. Eliezer ben Hyrqanos comenzaba citando" (Cap 3); los dos capítulos primeros faltan en muchos Mss; resulta, por tanto, muy verosímil que sólo posteriormente se hubieran unido a la obra; esta unión, con todo, debió haberse realizado ya en época muy antigua pues los fragmentos de la Geniza testimonian la actual división en capítulos;[4] también la mención de R. Eliezer está documentada muy antiguamente: por R. Natán en su 'Aruk.

La obra parece haber surgido en los ss. VIII o IX (Pirqoy ben Baboy ya la cita claramente al comienzo del s. IX[5]). Hace muchas referencias a la dominación árabe, principalmente en los relatos sobre Ismael, cuyas mujeres, Aixa y Fátima, nombra en el Cap 30. El mismo capítulo conoce ya la Mezquita de la Roca sobre el Monte del Templo y menciona el mandato simultáneo de dos hermanos: generalmente se entiende aquí una referencia a los dos hijos de Harun al-Rasid (809-813), pero A.H. Silver[6] piensa en los hermanastros Moawiya (Califa desde el 661) y Ziyad (jefe de las provincias orientales desde el 665). Igualmente incierta es la significación de un texto en PRE 28, según el cual el imperio de los cuatro reinos durará un día del Señor, a saber, 1000 años; de aquí los diversos autores –cada uno con diferentes presupuestos– han ido determinando la espera del reino mesiánico para diversas fechas: Zunz (GV 289) para el 729, Friedlander (p 200) para el 832, A.H. Silver para el 648. Con todo ello queda ya suficientemente claro lo problemático que resulta usar tales datos como fuente histórica directa.

Con toda seguridad en PRE hemos de contar con interpolaciones. Se apoya en cantidad de muy antiguas tradiciones, conoce los pseudoepigrafos y acaso ha incorporado de otras fuentes capítulos enteros sin cambiarlos (por ejemplo, los referentes a la astronomía: 6-8);[7] pero no es, en su conjunto, una obra de mera recopilación como otros midrasim, sino que aparee como la creación de una gran personalidad

---

[4] Así el texto de PRE 26-29, del s. XI; también el fragmento publicado por Alloni con el Cap 46.

[5] *Ginze Schechter* II, 54.

[6] *A History of Messianic Speculation in Israel*. Boston 1959 = 1927, 41.

[7] Cfr M. Steinschneider, *Mathematik bei den Juden*. Berlin/Leipzig 1893 (reimpr. Hildesheim 1964, 44-8).

literaria. Como lugar de origen hay que admitir Palestina: casi todos los rabinos citados son de allí.

Texto:
Editio Princeps, Constantinopla 1514 (con lagunas a causa de la autocensura); Venecia 1544; Varsovia 1852, con comentario de D. Luria (reimpr. Jerusalén 1963), también con numerosas lagunas y correcciones por autocensura y puntillosidad teológica (cfr *infra*, M. Pérez Fdez., introducción a la versión española); M. HIGGER, "Pirqe Rabbi Eliezer", *Horeb* 8 (1944) 82-119; 9 (1946s) 94-166; 10 (1948) 185-294 (colación de tres Mss de la Biblioteca Casanata de Roma); C.M. HOROWITZ, *Pirke de Rabbi Eliezer. A Complete Critical Edition as Prepared by C.M. HOR. but never Published*. Edición facsímil del MS original del editor, Jerusalén 1972 (desgraciadamente faltan bastantes hojas en el facsímil; las pp 183ss están desordenadas); una versión variante del último capítulo, próxima al Ms de Epstein, en WERTHEIMER, I 238-243; los Caps. 39-41 procedentes del Ms de Parma 1240 (donde estos Caps, junto con Seder Eliyahu Zutta –también de la tradición de Eliezer–, son intercalados en PesR), en M. FRIEDMANN, *Pseudo-Seder Eliahu Zuta*, Viena 1904, 50-56; N. ALLONI, *Geniza Fragments*, 76 (una hoja de palimpsesto a PRE 45s, en Cambridge); Z.M. RABINOWITZ, "Genizah Fragments of the Pirke R. Eliezer" (h), *Bar Ilan* 16-17 (1979) 100-111 (desde PRE 26 hasta comienzos de PRE 29; del s. XI).

Traducción:
Existe una versión latina de G. VORSTIUS, publicada en Leiden (Lugduni Batavorum) 1644; G. FRIEDLANDER, *Pirke de Rabbi Eliezer*, Londres 1916 (reimpr., Nueva York 1981), versión inglesa de un Ms de Epstein, Viena, con amplia y valiosa introducción y eruditas notas al texto (sobre esta versión, cfr B. Halper, *JQR 8*, 1917s, 477-495); M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Los Capítulos de Rabbí Eliezer. Versión crítica, Introducción y Notas*, Valencia 1984 (versión española sobre la edición de D. Luria –Varsovia 1852– con la colación de la ed. de Venecia 1545 y los tres Mss de Casanata publicados por Higger); M.-A. OUAKNIN-E. SMILÉVITCH-P.-H. SALFATI, *Pirqé de Rabbi 'Eliezer* (traducción francesa con notas), Paris 1984.

Bibliografía:
D. BLUMENTHAL, "The Rationalistic Commentary of R. Hoter ben Shelomo to Pirqe de Rabbi Eliezer" (h), *Tarbiz* 48 (1978s) 99-106; J. HEINEMANN, *Aggadah*, 181-199.242-7 (estudia sobre todo la relación con el Islam); *"Ibbude aggadot qedumot be-ruach ha-zeman be-Pirqe Rabbi Eliezer"*, FS S. Halkin, Jerusalén 1975, 321-343; B. HELLER, "Muhammedanisches und Antimuhammedanisches in den Pirqe R. Eliezer", *MGWJ* 69 (1925) 47-54; M.D. HERR, EJ, XIII 558-560; C.M. HOROWITZ, "Iggeret Petucha", *Bet Talmud* I (1881; reimpr., Jerusalén 1969); M. OHANA, "La polémique judéo-islamique et l'image d'Ishmael dans Targum Pseudo-Jonathan et dans Pirke de Rabbi Eliezer", *Augustinianum* 15 (1975) 367-387; para la relación de PRE y TgPsJ cfr introducción de la versión española y M. PÉREZ FERNÁNDEZ, "Targum y Midrás sobre Gn 1,26-27; 2,7; 3,7.21. La creación de Adán en el Targum de Pseudojonatán y en Pirqé de Rabbí Eliezer", en *Salvación en la Palabra. Targum, Derás, Berit*. Homenaje al Prof. A. DIEZ MACHO, Madrid 1986;

"Sobre los Textos Mesiánicos del Targum Pseudo-Jonatán y del Midrás Pirqé de Rabbi Eliezer", *EstBib* 45 (1987) 39-55: la hipótesis que se formula es que TgPsJ, en el estadio último en que nos ha llegado, reacciona ante obras como PRE; A. SCHUSSMAN, "Abraham's Visits to Ishmael. The Jewish Origin and Orientation" (h), *Tarbiz* 49 (1979s) 325-345; L. ZUNZ, GV 283-290 (ALBECK, *Deraschot* 136-140.421-3; cfr también ALBECK, "Agadot im Lichte der Pseudoepigraphen", *MGWJ* 83, 1939, 162-9, sobre los paralelos de PRE, especialmente los del Libro de los Jubileos).

e) YOSIPPON

Yosippon es una historia de los judíos desde la caída de Babilonia hasta la destrucción del templo de Jerusalén. Fue escrita el 953 en el sur de Italia por un autor anónimo; como fuentes usó sobre todo a Josefo, al que completó con Hegesipo, los apócrifos de la Vulgata y diversos textos latinos de la alta edad media. Ya desde el s. XI se identificó al autor con Flavio Josefo haciendo de esta obra un pseudoepígrafo; en el texto original el autor deja clara su dependencia de Flavio Josefo. En el transcurso del tiempo la obra fue ampliada, sobre todo con una versión hebrea de la historia de Alejandro.

Ediciones:
Editio Princeps, Mantova 1480; sigue, en una versión más amplia, la de Constantinopla 1514, que está en la base de las ediciones usuales. D. FLUSSER, *The Josippon (Josephus Gorionides). Edited with an Introduction, Commentary and Notes*. I (= texto comentado), Jerusalén 1978, II (introducción, variantes textuales, índices), Jerusalén 1980 (h); *Idem* (editor), *Josippon. The Original Version Ms Jerusalem 8.° 41280 and Supplements*, Jerusalén 1978 (ed. facsímil) (sobre esta obra, como en general sobre Mss y ediciones, cfr A.M. Habermann, *K'vusse Yahad. Essays and Notes on Jewish Culture and Literature*, Jerusalén 1980, h, 27-47); D. FLUSSER, EJ, X 296-8. Existe una versión latina de J.F. BREITHAUPT, Gotha 1707. Preparan una versión española con comentario Lola Ferre y José Ramón Ayaso, de la Universidad de Granada.

f) SEFER HA-YAŠAR

"El libro del justo" (cfr Jos 10,13), también llamado *Toledot 'Adam*, cuenta la historia desde Adán hasta la salida de Egipto. Se presenta como un libro antiguo que un anciano habría puesto a salvo cuando Tito conquistó Jerusalén. El relato se apoya en la Biblia, el Talmud y

el Midrás, y también en tradiciones no judías. J. Dan[8] sospecha que esta obra –que corrientemente se data en los ss. XI o XII y que usa como fuentes, entre otras, el *Midraš Wa-Yissa'u*, los *Dibre ha-yamim šel Mošeh* y el Yosippon– vio la luz en Nápoles al comienzo del XVI (¡no existe ningún Ms!). J. Genot defiende esta fecha apoyándose en la descripción de José como astrónomo judío en una corte extranjera, en el uso del astrolabio y en las influencias contemporáneas en el relato bíblico.

La edición de Venecia 1625 (reimpr. París 1986, con volumen de introducción a cargo de J. Genot-Bismuth) hace referencia a otra de Nápoles 1552, que sin embargo salta a la vista nunca existió;[9] otra edición: Berlín 1923 (editor, L. Goldschmidt). Traducción inglesa de M.M. Noach, *The Book of Yaschar*, Nueva York 1840 (reimpr., 1972); traducción francesa de P.L.B. DRACH en Migne, *Dictionnaire des Apocryphes* II, Paris 1858, 1070-1310.

Bibliografía:
J. DAN, *"Matai nithaber Sefer ha-Yašar?"*, en FS D. Sadan, Tel Aviv 1977, 105-110; *The Hebrew Story*, 137s; D. FLUSSER, *Josippon* II, 17-24; M.D. HERR, EJ XVI, 1517; J. GENOT, "Joseph as an Astronomer in Sefer ha-Yashar" (h), *Tarbiz* 51 (1981s) 670-672; "Censure idéologique et discours chiffré: Le sefer hayasar œuvre d'un exilé espagnol refugié à Naples", *REJ* 140 (1981) 433-451; G. SCHMITT, *Ein indirektes Zeugnis der Makkabäerkämpfe. Testament Juda 3-7 und Parallelen*, Wiesbaden 1983; L. ZUNZ, GV 162-5.

Las narraciones haggádicas que se concentran en un período o acontecimiento determinado son:

g) MIDRAŠ WA-YISSA'U

El texto describe las guerras de los hijos de Jacob contra los amorreos y Esaú, fundándose en Gn 35,5 ("Y partieron" –*Wa-yissa'u*– ...) y 36,6. Tiene paralelos en Jub 34,37s y TestJud 2ss, que posiblemente sirvieron de base a este escrito. Fue compilado en la edad media, bajo la influencia y estímulo de las sagas de héroes. G. Schmitt[10]

---

[8] *The Hebrew Story*, 137s.
[9] Cfr J. Dan, *KS* 49 (1973s) 242-244.
[10] *Ein indirektes Zeugnis der Makkabäerkämpfe*, Wiesbaden 1983, 48.

supone una antigua fuente del midrás, "probablemente no posterior a la guerra de Bar Kokba"; el texto actual sería "una versión libre de un original hebreo o acaso traducción de un original arameo".

El texto conservado en Yalqut Gn § 133 es el que ha sido retomado en BhM III y R. CHARLES, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908, 237s (parte I) y también en *Idem, The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees*, Oxford 1895, 180-2; M. GASTER, *The Chronicles of Jerahmeel* Londres 1899, 80-87, ofrece traducción inglesa de una versión algo diferente; traducción alemana, en H. RÖNSCH, *Das Buch der Jubiläen*, Leipzig 1874, 390-398; edición crítica: J.Z. LAUTERBACH, "Midrash Wayissa'u o Sefer Milchamot Bene Ja'aqov", GS H.P. Chajes, Viena 1933, sección hebrea 205-222; T. ALEXANDER-J. DAN, The Complete *"Midrash Vayisa'u", Folklore Research Center Studies* 3 (Jerusalén 1972), sección hebrea 67-76; cfr también J. DAN, *The Hebrew Story* 138-140; D. FLUSSER, EJ, XI 1520s; ZUNZ, GV 153.

h) DIBRE HA-YAMIM ŠEL MOŠEH

Esta "Vida de Moisés" (o "Crónicas de Moisés") está escrita en un hebreo pseudobíblico. Pertenece al género conocido como "rewritten Bible"; frecuentemente se limita a unir un versículo bíblico a otro sin ninguna fórmula introductoria. Se encuentran muchos paralelos en Josefo; la tradición rabínica es utilizada sin proporcionar los nombres de los rabinos; las fuentes son seleccionadas, ante todo, con la preocupación de resaltar los elementos maravillosos de la vida de Moisés. La obra está citada en el 'Aruk; pudo haber sido compuesta en los ss. X-XI.

Ediciones:
Constantinopla 1516; Venecia 1544; BhM II, 1-11; A.M. HABERMANN (editor), *Chelqat mechoqeq. Dibre midrasch we-aggada al Mosche Rabbenu u-petirato*, Tel Aviv 1947, 7-24; A. SHINAN, *"Dibre ha-jamim schel Mosche Rabbenu"*, *Hasifrut* 24 (1977) 100-116 (introducción y texto según Ms Oxford Bodl. 2797, del 1325; este y otros Mss. sobre todo en la 2.ª parte se distancian mucho de las ediciones impresas).

Traducción:
Versión alemana, en A. WÜNSCHE, *Lehrhallen* I; versión inglesa, en M. GASTER, *The Chronicles of Jerahmeel*, Londres 1899, reimpr. Nueva York 1971, caps 42-48 (traduce un texto parecido).
Cfr. J. DAN, EJ, XII 413; *The Hebrew Story*, 140s; D. FLUSSER, *Josippon*, II 151 (defiende el uso de Yosippon); ZUNZ, GV 153.

i) Midraš Peṭirat Aharon

Este Midrás de "La Muerte de Aharón" hace referencia a Nm 20. Ediciones del texto: Constantinopla 1515; Venecia 1544; BhM I, 91-95. Versión alemana de A. Wünsche, *Lehrhallen* I; también de B.M. Mehlman, "Midrash Petirat Aharon; Introduction and Translation", *Journal of Reform Judaism* 27 (1980) 49-58. Cfr Zunz, GV 154.

j) Midraš Peṭirat Mošeh

El "Midrás de la Muerte de Moisés" se nos ha conservado en numerosas recensiones datables entre los siglos VII y X/XI. La primera versión fue impresa en Constantinopla 1516; Venecia 1544; BhM I 115-129. Traducción, en Wünsche, *Lehrhallen* I; un amplio fragmento ha sido retomado por el Yalqut (Dt § 240) y también por DtR. La segunda versión se apoya en Prov 31,29 y ha sido impresa en BhM VI, 71-78; traducción de su primera parte se encuentra en Wünsche, *Lehrhallen* I, 122-125; para la segunda parte existe un texto muy discrepante, procedente de Berešit Rabbati (Albeck 136s), impreso en BhM VI, pp XXIIss. Cfr también Wertheimer I, 273-5.286s. Otra recensión puede verse en Eisenstein, II, 368-371. Un intento de reconstrucción de un texto primitivo, en L.J. Weinberger, "A Lost Midrash" (h), *Tarbiz* 38 (1968s) 285-293. Cfr Zunz, GV 154.

k) Libro del Danita Eldad ben Majli

Eldad el Danita (segunda mitad del s. IX) pretendía venir de un estado judío independiente, del África oriental, que habría estado habitado por los antepasados de las tribus de Dan (de aquí su nombre), Aser, Gad y Naftalí. Visitó Babilonia, Qairowan y España. En todas partes hizo sensación con sus relatos sobre las diez tribus perdidas al otro lado del río Sambatión y por la normativa sobre la matanza de los animales –que supuestamente traía desde su patria–, muy discrepante de la normativa tradicional en uso. Eldad parece haber sido una especie de juglar errante, cuyos relatos "autobiográficos" no eran sino el marco

para las historias que él mismo creaba desde las más diversas tradiciones. Su libro tuvo una enorme influencia y se reprodujo en cantidad de Mss; consecuentemente fue continuamente reelaborado y transformado, de forma que hoy se pueden contar al menos 17 recensiones distintas.

Ediciones:
Fue impreso en Mántova en 1840; tres recensiones se ofrecen en BhM II, III, V; A. EPSTEIN, *Eldad ha-Dani, seine Berichte über die 10 Stämme und deren Ritus, mit Einleitung und Anmerkungen* (h), Pressburg (Viena) 1891 (reimpr. en *Kitbe A. Epstein* I); D.H. MÜLLER, *Die Recensionen und Versionen des Eldad ha-Dâni*, Viena 1892 (edición sinóptica); M. SCHLOESSINGER, *The Ritual of Eldad ha-Dani, Reconstructed and Edited from Mss. and a Genizah Fragment*, Londres 1908.

Traducción y bibliografía:
Versión inglesa: E.N. ADLER, *Jewish Travellers*, Nueva York ²1966, 4-21. Más bibliografía: J. DAN, *The Hebrew Story*, 47-61; L. RABINOWITZ, "Eldad ha-Dani and China", *JQR* 36 (1945s) 231-8; A. SCHOCHAT, EJ VI 576-8.

l) SEFER ZERUBBABEL

El Apocalipsis que se pone en boca de Zorobabel tras la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor fue compuesto al comienzo del s. VII en el estilo de las visiones bíblicas (Dn y Ez). Describe la lucha final entre el Soberano de Roma y de la Cristiandad, Armilos, y el Mesías Hijo de José, que morirá en la batalla pero que preparará el camino al Mesías davídico. Puede ser que Armilos esté dibujado sobre la imagen del César Heraclio. El enorme influjo de este escrito –que sólo parcialmente procede de fuentes rabínicas– ha provocado muchas variantes textuales que realmente imposibilitan una reconstrucción del texto primitivo.

Un añadido al *Sefer Zerubbabel*, publicado en Wertheimer, I, 118-134, como *Pirqe Hekalot* y reproducido por Eben-Schemuel (357-370), es un complemento sabbatiano procedente de la escuela de Natán de Gaza.[11]

Texto:
BhM II, 54-7 (traducido en A. WÜNSCHE, *Lehrhallen* II); WERTHEIMER II, 495-505; EBEN-SCHMUEL, *Midresche Geulla* 71-88 (en la introducción, 55ss,

[11] Cfr Eben Schemuel, 352-6.

ofrece un texto compuesto, con muchos cambios y conjeturas: en pp 379-89 ofrece también otras versiones). Nuevos fragmentos de la Geniza: S. HOPKINS, *Miscellany* 10.15.64s.72s.

Bibliografía:
J. DAN, *The Hebrew Story*, 35-46; EJ, XVI 1002; I. LÉVI, "L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès", *REJ* 68 (1914) 129-160; 69 (1919) 108-121; 71 (1920) 57-65 (contiene también texto y traducción); N. MARTOLA, "Serubbabels Bok"; *Nordisk Judaistik-Scandinavian Jewish Studies* 3 (1979) 1-20; A. MARX, "Studies in Gaonic History", *JQR* 1 (1910s) 75-78; G. STEMBERGER, *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*, Darmstadt 1983, 138-143. Otros escritos mesiánicos, en B.J. TOWNSEND, "Minor Midrashim", en *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies*, Nueva York 1976, 360f.

m) MEGILLAT ANTIOKOS

También se le llama *Sefer Bet Hasmonaí* ("El Libro de la casa de los Asmoneos") o *Megillat Bene Hasmonaí* ("El Rollo de los Asmoneos"): se trata de una presentación legendaria de la época de los macabeos hasta la institución de la fiesta de Janukah. Está escrito en arameo occidental, pero probablemente revisionado en Babilonia.

Basándose en argumentos lingüísticos, Kadari gusta de datar la obra entre los ss. II y V; generalmente se acepta que su composición habría sido en los ss. VIII o IX: la lengua se considera una imitación literaria de la de Onqelos. Así también Kasher: alineándose con autores anteriores entiende que este libro sería "el rollo de Janukah"; redactado en polémica contra los caraítas que rechazaban esta fiesta, el texto no podría haber sido escrito antes de la segunda mitad del s. VIII. El material puede provenir de Antioquía, donde desde muy pronto está documentada la veneración a los macabeos. *Halakot Gedolot* atribuyen a los más ancianos de las escuelas de Hillel y Sammay una *Megillat bet Hasmonaí*; pero tampoco este texto es una prueba segura de que se trate de nuestro midrás, toda vez que el Ms Rom lee *Megillat Ta'anit*. Resulta, por tanto, que no hay ninguna prueba inequívoca de nuestro escrito anterior a Saadya; éste lo tradujo al árabe y hasta le escribió una introducción en árabe. Existen abundantes Mss y gran número de fragmentos de la Geniza,[12] los cuales ilustran cuán apreciado era este

---

[12] Cfr Hopkins, *Miscellany* 18s.20-26 (texto casi completo) 29-39.44s.50-53.55s.102s. 110 (incluye dos fragmentos de la introducción árabe de Saadya).

libro en la edad media; son al mismo tiempo testimonio de su uso en la sinagoga para la fiesta de Janukah.

Texto:

Primera edición aramea-hebrea, en Guadalajara, cc 1481/2; sobre esta edición cfr I. JOEL, "The Editio Princeps of the Antiochus Scroll", *KS* 37 (1961s) 132-6 (variantes del texto arameo con relación al texto de BhM; reproduce también todo el texto hebreo, que se distancia fuertemente de las ediciones usuales); H. FILIPOWSKI publicó el texto arameo al final del *Mibḥar ha-Peninim* de Ibn Gabirol, Londres 1851; BhM VI, 1-8; M. GASTER, *Studies and Texts*, 3 vols, Londres 1925-8 (reimpr., Nueva York 1971), III, 33-43 (versión inglesa en I, 179-183); WERTHEIMER, I, 319-330; M.Z. KADARI, "The Aramaic Megillat Antiochus" (h), *Bar Ilan* 1 (1963) 81-105; 2 (1964) 178-214 (este texto está traducido al español por L. DÍEZ MERINO, "Fuente histórica desconocida para el periodo macabaico: Megillat Antiochus", *Ciencia Tomista* 106, 1979, 463-501, quien acepta la tesis de Kadari sobre su datación más antigua, el s. II); L. NEMOY, *The Scroll of Antiochus*, New Haven 1952, presenta el facsímil de una versión europea del escrito; A. VIVIAN, "Un manoscritto aramaico inedito della Megillat Antiochus", en FS E. Bresciani, Pisa 1985, 567-592. El texto fue traducido muy rápidamente al hebreo: ya aparece en los fragmentos de la Geniza de Hopkins 102s, que difiere poco del texto de BhM I, 142-6 (traducido en A. WÜNSCHE, *Lehrhallen* II, 186-192); N. FRIED, *"Nusach Ibri Chadasch schel Megillat Antiokos"*, *Sinai* 64 (1969) 97-140 (Ms del British Museum, versión propia del arameo).

Otra bibliografía:

Sobre la introducción árabe de Saadya, cfr HOPKINS, *Miscellany*, y S. ATLAS-M. PERLMA, "Saadia on the Scroll of the Hasmoneans" *PAAJR* 14 (1944) 1-23; I. ABRAHAMS, "An Aramaic Text of the Scroll of Antiochus", *JQR* 11 (1898s) 291-9; N. FRIED, *"Injanot Megillat Antiokhos"*, *Areschet* 4 (1966) 166-174; M.Z. KADARI, *"Be-eizó aramit nikhteba Megillat Antiokhos"*, *Leshonenu* 23 (1958s) 129-145; A. KASHER, "The Historical Background of Megillat Antiochus", *PAAJR* 48 (1981) 207-230; F. ROSENTHAL, "Saadyah's Introduction to the Scroll of the Hasmoneans", *JQR* 36 (1945s) 297-302; EJ, XIV 1045-7 (reelaboración del artículo de la alemana EJ II, 1928, 944-7); A. VIVIAN, *La Megillat Antiochos. Atti del Quarto Convegno Internazionale tenuto a San Miniato*, Roma 198.

n) MIDRAŠ ELLEH EZKERAH

Su nombre proviene del Sal 42,5: "Estas cosas he de recordar". La obra relata la ejecución de diez famosos tannaítas: Rabbán Simón ben Gamaliel II, el Sumo Sacerdote Yismael, Aqiba, Jananyah ben Teradyon, Yehudah ben Baba, Yehudah ben Dama, Juspit, Jananyah ben Jakinay, Yesjebab y Elazar ben Sammúa (algunas recensiones tienen

variaciones en la lista). No describe hechos históricos, pues es obra fundamentalmente literaria (estos diez varones no murieron en la misma época). En un principio ni el número diez estaba fijado; se puso en relación con los diez hermanos de José, cuyo pecado (la venta del hermano) debieron expiar los diez mártires. Al mismo tiempo su martirio significaba la garantía de la redención futura y del inminente final de Roma. En la edad media este escrito junto con la "'Aqedá de Isaac" estaba en la base del martirologio judío; por ello se nos ha conservado en numerosos Mss y versiones. El motivo de los diez mártires y la lista de nombres se encuentra en diversos midrasim (LamR 2,2, ed. Buber 100; MidrSal 9,13, ed. Buber 88s; MidrProv 1,13, ed. Buber 45); desde aquí se ha ido desarrollando la historia de los diez mártires; una redacción primitiva se encuentra en el Midrás del Cantar (ed. de Grünhut-J.Ch. Wertheimer, Jerusalén 1971, 9-24). J. Dan y otros han visto en los paralelos a la literatura de *Hekalot*[13] la base de todo el relato; pero el exhaustivo análisis de todas las recensiones realizado por Reeg muestra que este material se fue incorporando a lo largo del proceso de transmisión; también gran cantidad de paralelos rabínicos fueron incorporados en la recensión III. El contenido del relato de los diez mártires lo presupone la *selihah* "elleh ezkerah", que a su vez parece ser la base del midrás *Elleh Ezkerah* (= la primera de las diez recensiones en Reeg). Cronológicamente, pues, nuestro midrás es un estadio muy tardío de esta tradición narrativa.

Texto:

G. Reeg, *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern. Synoptische Edition mit Übersetzung und Einleitung.* Tubinga 1985 (amplia edición con detallada explicación de Mss y recensiones). Anteriores ediciones de recensiones particulares: BhM II 64-72 y VI 19-35; M. Hershler, "*Midrash Asara Haruge Malkhut*", *Sinai* 71 (1972) 218-228; M. Oron, "Merkavah Texts and the Legend of the Ten Martyrs" (h), *Eshel Beer-Sheva* 2 (1980) 81-95; P. Schäfer (editor), *Synopse zur Hekhalot-Literatur,* Tubinga 1981, §§ 107-121, presenta 7 Mss para la versión del relato en *Hekalot Rabbati.*

Bibliografía:

M. Auerbach, "Asera Haruge Malkhut", *Jeschurun* 10 (1923) 60-66.81-8; Ph. Bloch, "Rom und die Mystiker der Merkabah", FS J. Guttmann, Leipzig 1915.

---

[13] En gran extensión se encuentran en la recensión III de la edición de Reeg. Cfr sobre ello A. Goldberg, *FJB* 1 (1973) 16-19; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism,* Leiden-Colonia 1980, 157-9.

113-124; J. DAN, *The Hebrew Story*, 62-8, "The Story of the Ten Martyrs: Its Origins and Developments" (h). FS S. HALKIN, Jerusalén 1973, 15-22; "Hekhalot Rabbati and the Legend of the Ten Martyrs" (h), *Eshel Beer-Sheva* 2 (1980) 63-80; L. FINKELSTEIN, "The Ten Martyrs", GS L. R. Miller, Nueva York 1938, 29-55; M.D. HERR, *EJ*, XV 1006-8; S. KRAUSS, "Asara Haruge Malkhut", *Hashiloah* 44 (1925) 10-22.106-117.221-223; S. TODER, "Aseret Haruge Malkhut. Ha-sippur we-reqa'o", *Ha-Umma* 9 (1972) 199-206; N. WAHRMANN, "Zur Frage der zehn Märtyrer", *MGWJ* 78 (1934) 575-580; S. ZEITLIN, "The Legend of the Ten Martyrs and its Apocalyptic Origins", *JQR* 36 (1945s) 1-16.209s (reimpr. en *Idem, Studies in the Early History of Judaism* II, Nueva York 1974, 165-180).

o) MIDRAŠ 'EŚER GALUYYOT

El "Midrás de los Diez Exilios" se ha transmitido en varias recensiones; acaso la más antigua procede del s. IX. El texto puede verse en BhM IV, 133-6. Traducción, en Wünsche, *Lehrhallen* II. Otra recensión más tardía, en BhM V, 113-6; L. Grünhut, *Likkutim* III, 1-22. Cfr M. Isch Schalom, "*Midrasch Eser Galujjot*", *Sinai* 43 (1958s) 195-211.

p) MIDRAŠ WA-YOŠA'

Exégesis de Ex 14,30-15,18,[14] el "Canto del Mar de los Juncos", en el estilo de la haggadah más reciente. Tiene mucho material tomado literalmente de Tanjuma, también utiliza "Las Crónicas de Moisés". En 15,18 menciona a Armilos, que matará al Mesías hijo de José, pero que será a su vez matado por el Mesías hijo de David (cfr el Libro de Zorobabel). La obra, ya conocida del Yalqut, puede ser muy bien de finales del s. XI. Ediciones: Constantinopla 1519; BhM I, 13-57. Traducción, en Wünsche, *Lehrhallen* I. Cfr M.D. Herr, EJ XVI, 1517; Zunz, GV 294s.

---

[14] Ex 14,30 comienza: "Y salvó –*Wa-yoša'*– YHWH aquel día a Israel", de donde el nombre del Midrás.

q) Midrás de los Diez Mandamientos (= MDM)[15]

El "Midrás de los Diez Mandamientos" *(Midras 'Aśeret Ha-Dibrot)* no es un Midrás propiamente dicho, sino una colección de relatos, judíos y no judíos, dispuestos en el marco de los diez mandamientos de modo que cada mandamiento aparece ejemplificado por uno o más relatos. Estos relatos presentan con frecuencia situaciones extremas –a veces rozando el ridículo– cuya conexión con el mandamiento que pretenden ejemplificar es rara vez evidente. No hay un texto original y fidedigno de MDM; por eso es imposible llegar a conocer el número de cuentos, estructura y fecha de la colección original; ya en la edad media el texto carecía de homogeneidad: el número y la elección de las historias varían considerablemente (en las ediciones corrientes se ofrecen 17 relatos; en los Mss hasta casi 50). Por lo que se refiere a la fecha de composición parece que no es posterior al s. X, y hay quien opina que data de los ss. VII-VIII. En cualquier caso se puede afirmar que es la más antigua colección de cuentos de la literatura hebrea, prescindiendo del Alfabeto de Ben Sira.

Texto, en BhM I, 62-90. Traducción alemana, en WÜNSCHE, *Lehrhallen* IV; una versión española de la Dra. Amparo Alba Cecilia, de la Univ. Complutense, aparecerá próximamente en "Biblioteca Midrásica", con amplio estudio sobre el género literario del cuento medieval y sus orígenes (parte y adaptación de la tesis doctoral). Otras versiones, en M. GASTER, *The Exempla of the Rabbis*, Nueva York 1968 (reimpr. de la ed. de 1924 con prólogo de W.G. BRAUDE), 7-8.142-8.

Cfr J. DAN, *The Hebrew Story*, 79-85; *idem*, EJ XI, 1515s; D. NOY, "General and Jewish Folktale Types in the Decalogue Midrash" (h), 4.° WCJS, Jerusalén 1968, II, 353-5; B. ELIZUR, "On the Process of Copying Midras 'Aseret Haddibberot", *Leschonenu* 48s (1984s) 207-9; L. ZUNZ, GV 150-152.

---

[15] En la exposición de este midrás actualizamos el texto del prof. Stemberger con notas que nos ha ofrecido la Dra. Amparo Alba, de la Universidad Complutense, cuyos trabajos de investigación sobre este midrás están en curso de publicación.

r) Midraš Esfah

Se trata de un Midrás al libro de Nm, así llamado por Nm 11,16: "Reúneme (*'esfah li*) setenta hombres de los ancianos de Israel"). Es conocido casi únicamente por algunos extractos en el Yalqut a Nm, reunidos por S. Buber, *Knesset Jisrael* I, Varsovia 1887, 309-320, y Abraham Ben Elija Gaon, *Rab Pealim*, ed. S.M. Chones, Varsovia 1894 (reimpr. Tel Aviv 1967, 147-153); Wertheimer, I, 208-214. Cfr. también Zunz, GV 292.

s) Midraš Al Yithallel

Así llamado por Jr 9,22 ("No se gloríe" el hombre). Son historias de la vida del sabio Salomón, del poderodo David y del rico Coré. El texto, en BhM VI, 106-8; L. Grünhut, *Sefer ha-Likkutim* I, 21ss.

t) Los libros de Ma'aśeh (= Historias, libros de cuentos)

Sobre los numerosísimos libros de este tipo, en hebreo y yidis, cfr M. Steinschneider, *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlín 1860 (reimpr., Hildesheim 1964), 3869-3942; J. Dan, *The Hebrew Story*; H. Schwarzbaum, *Studies in Jewish and World Folklore*, Berlín 1968; La Prfr.ª de la Univ. Complutense de Madrid, Dr.ª Amparo Alba, prepara la publicación de su tesis doctoral sobre el cuento judío medieval; de ella son las líneas que siguen:

El reconocimiento del valor del material narrativo contenido en el Talmud y en los Midrasim y su posterior aprovechamiento renovó el aspecto de la narrativa hebrea. Entre los ss. VIII y XIII aparecen las primeras colecciones de libros de relatos, MDM, *Sefer ha-Ma'aśiyot*, Alfabeto de Ben Sira... A partir del s. XII la literatura hebrea incorpora traducciones y adaptaciones de relatos novelescos de origen no hebreo (Calila e Dimna, Los Cuentos de Sendebar)[16] a los que se van añadien-

---

[16] Versión española de *Los Cuentos de Sendebar* por A. Navarro Peiro, Barcelona 1988; véase en pp 109-128 de esta obra apéndice sobre "El cuento en la literatura hebrea medieval".

do motivos judíos (*Ma'aśeh Yerušalmi* o *Sefer Toledot Yerušalmi*). El cuento ocupa un lugar importante en todas las manifestaciones literarias medievales: historiografía (Crónica de Ahima'az), literatura ético-filosófica, etc. Donde la literatura de *ma'aśeh* alcanzó su máximo desarrollo es en la literatura ética de los *Ḥasidim de Askenaz* a finales del s. XII principios del XIII gracias a los anhelos narrativos de R. Yehudah he-Ḥasid. En este periodo se formó una literatura rica en sí misma y muy importante para la comprensión del desarrollo del cuento hebreo en épocas posteriores.

2. Midrasim éticos

a) Derek Ereṣ Rabbah y Derek Ereṣ Zuṭṭa: cfr *supra*, Parte II, Cap V, 5-6
b) Tanna de-be Eliyahu

Esta obra es también llamada simplemente *Seder Eliyahu* (= SE). Su división interna y mucho de su material lo debe al relato de Ket 106a: el profeta Elías habría enseñado a Rab Anan, discípulo de Rab, el Seder Eliyahu Rabbah (SER) y el Seder Eliyahu Zuṭṭa (SEZ). En nuestro libro se encuentran algunos de los pasajes que en los diversos tratados del Talmud aparecen precedidos con la fórmula *tanna de-be Eliyahu*. Su objetivo, declarado ya desde el comienzo en la exégesis de Gn 3,24, es el de exhortar a un recto comportamiento (*derek 'ereṣ*) y exaltar el estudio de la Ley. El contenido tiene, por una parte, explicaciones exegéticas de los preceptos bíblicos, con ilustraciones de parábolas, proverbios, plegarias y exhortaciones; por otra parte, narraciones sobre los viajes y experiencias del autor desde Yabneh a Babilonia. Con frecuencia interviene Elías, pero no debemos suponer que se le considera el relator permanente allí donde no se le nombra expresamente. Como prueba de la amplitud de espíritu de su autor merece ser citado un pasaje de SER 10 (ed. Friedmann 48): "Llamo como testigos a los cielos y la tierra de que el Espíritu Santo descansa sobre cualquier persona según sus obras, sea judío o no judío, hombre o mujer, esclavo o esclava".

La lengua de SE es un hebreo puro, de un florido "clasicismo" (Urbach), adornado también con expresiones singulares y giros novedo-

sos. Su datación y localización es discutida. Según unos, esta obra debe equipararse en lo esencial al *Tanna de-be Eliyahu* citado en TB; el material fundamental habría surgido en Babilonia, en el s. III (así Friedmann, Margulies, Braude), en todo caso habría sido compuesto antes de la redacción final de TB en la segunda mitad del s. V, pues se presupone la persecución de Peroz y el poder de los Magos.[17] Otros (por ej. Zunz) datan este escrito en el s. X, apoyándose en los datos de los Caps 2 (ed. Friedmann 6s), 7 (ed. Friedmann 37) y 29 (ed. Friedmann 163). Así pues, los paralelos en GnR y TB no estarían tomados de SE, sino por el contrario le habrían servido a él. Por lo demás, una comparación de la primera cita cronológica en SER[18] con un pasaje del Yalqut ha-Makiri a Zac 14,7[19] muestra que los copistas actualizaban estas fechas. Es también cierto que Natronay Gaon (s. IX) ya cita esta obra; por ello el tiempo de composición debe ponerse con toda probabilidad antes del s. IX y después de TB (así Albeck). Mayor precisión puede acaso obtenerse por nuevos textos como los fragmentos de la Geniza: publicados por Rabinovitz, muestran características palestinas (halakah, estilo). El origen babilónico es, pues, ya muy cuestionable.

Según el 'Aruk –que por otra parte no aporta ninguna cita– la primera parte (SER) tendría 30 capítulos, y la segunda parte (SEZ), 12. La edición de Venecia 1598 (sobre un Ms del 1186) tiene 31 capítulos en la primera parte y 25 en la segunda. Ya Zunz reconoció que en la segunda parte los Caps 15-25 eran un añadido posterior. Friedmann usó como base de su edición un Ms Vaticano del 1073[20] y siguiéndolo dividió la primera parte en 29 capítulos; según él, la segunda parte acaba con el Cap 15 de la edición de Venecia, pero el último capítulo tampoco es auténtico. En la edición de Ch.M. Horowitz,[21] SEZ tiene sólo 12 capítulos. Los Mss, ediciones impresas y extractos del Yalqut

---

[17] Así Mann; Epstein considera a Anan como primer redactor, pero cuenta con la existencia de numerosas versiones en las academias de Babilonia.

[18] "Que han pasado más de 700 años del tiempo mesiánico previsto y todavía permanecemos en la esclavitud por causa de nuestros pecados." Este cálculo apuntaría a una redacción tras el 940.

[19] Aquí se menciona el 664, se apuntaría por tanto al 904.

[20] Edición Facsímil: *Torat Kohanim (Sifra). Seder Eliyahu Rabba and Zutta. Codex Vatican 21*. Jerusalén 1971.

[21] *Bibliotheca Haggadica*. Frankfurt 1881 (reimpr., Jerusalén 1967). II 3-19.

tienen tantas variantes respecto a SEZ que hay que aceptar la existencia de numerosas recensiones. La edición de S. Haida, Praga 1677, no es propiamente una edición del texto; el mismo autor anuncia que en vista del estado corrompido de este escrito, le pidió a Elías, tras mucha oración y ayuno, que le revelara una vez más el texto de SE!

Texto:
M. FRIEDMANN, *Seder Eliahu rabba un Seder Eliahu zutta (Tanna d'be Eliahu)*. Viena 1902: *Pseudo-Seder Eliahu zuta*. Viena 1904 (reimpr. de ambos, Jerusalén 1960; cfr J. Theodor, *MGWJ* 44, 1900, 380-384.550-561; 47, 1903, 77-79); L. GINZBERG, *Ginze Schechter* I, 235-245 (SEZ); Z.M. RABINOVITZ, *Ginzé Midras* 296-301.

Traducción:
W.G. BRAUDE-I.J. KAPSTEIN, *Tanna Debe Eliyyahu. The Lore of the School of Elijah*. Philadelphia 1981.

Bibliografía:
V. APTOWITZER, "Seder Elia", GS G.A. Kohut, 1935, 5-39; J. BRAND, *"Seder Tanna de-be Elijahu Rabba we-Zutta (zemano umechabero)"*, FS. Z. Schazar, Jerusalén 1972, 597-617; W.G. BRAUDE, "Conjecture and Interpolation in Translating Rabbinic Texts. Illustrated by a Chapter from Tanna debe Eliyahu", FS. M. Smith, Leiden 1975, IV 77-92; "Novellae in Eliyahu Rabbah's Exegesis", GS J. Heinemann, Jerusalén 1981; 11-22; J. ELBAUM, *EJ*, XV 803s; J.N. EPSTEIN, ITM 762-7; 1302s; A. GOLDBERG, *Erlösung durch Leiden*, Frankfurt 1978, 28-31 (la relación de SEZ 19-25 y PesR 34-37 no es inmediata: "no puede excluirse la posibilidad de que PesR 36-37 influyera indirectamente en SEZ 21", p 31); M. KADUSHIN, *The Theology of Seder Eliahu*, Nueva York 1932; J. MANN, "Date and Place of Redaction of Seder Eliyahu Rabba and Zutta", *HUCA* 4 (1927) 302-310; M. MARGULIES, *Le-ba'ajat qadmuto schel SER*, *Sefer Assaf*, Jerusalén 1953, 370-390; E.E. URBACH, *"Le-scheelat leschono u-meqorotaw schel sefer Seder Eliyahu"*, *Leshonenu* 21 (1956s) 183-197; R.J.Z. WERBLOWSKY, "A Note on the Text of Seder Eliyahu", *JJS* 6 (1955) 201-211; M. ZUCKER, *Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah* (h), Nueva York 1959, 116-127.205-219 (polémica anticaraíta en SE, que él data entre el 850 y el 860); ZUNZ, GV 92s.119-124 (Albeck, *Deraschot* 55-57.292-296).

c) MIDRAŠ MA'AŚEH TORAH

Es un conjunto de enseñanzas y normas según la serie de números del 3 al 10; por eso es también conocido como *Midraš šelošah we-'arba'*. Otro nombre que recibe es *Pirqe Rabbenu ha-Qadoš*. Existen diversas versiones, sólo publicadas parcialmente. El midrás debió nacer en el s. IX, pero usando fuentes antiguas.

Ediciones:
Constantinopla 1919; Venecia 1544; BhM II 92-101 (traducción alemana, en A. WÜNSCHE, *Lehrhallen* IV); otras recensiones, en S. SCHÖNBLUM, *Schloscha sefarim niftachim*, Lemberg 1877 (*Pirqa de Rabbenu ha-qadosch*) y en GRÜNHUT, *Sefer ha-Likkutim* III 35-89, también en WERTHEIMER, II 45-73; M. HIGGER, "*Pirqe Rabbenu Ha-Qadosch*", *Horeb* 6 (1941) 115-149 (Ms yemenita del JThS, que fue la *Vorlage* del Ms editado por GRÜNHUT); cfr también "*Chuppat Elijahu*", editada por Ch.M. HOROWITZ en *Kebod Chuppa*, Frankfurt 1888. Véase M.D. HERR, EJ, XVI 1516; ZUNZ, GV 297s.

d) ALFABETO DE BEN SIRA

Es una aguda sátira de la Biblia y de la religiosidad rabínica; está compuesta de elementos bíblicos y haggádicos. La primera parte narra la vida de Ben Sira, desde su concepción hasta su primer cumpleaños (aparece como hijo de Jeremías, pues este nombre tiene el mismo valor numérico que Sira, 265). En la segunda parte, el niño Ben Sira, de un año, enseña a su maestro, por cada letra que debe aprender, un proverbio que empieza por esa misma letra; ello ofrece al maestro la ocasión de, a su vez, relatarnos algo de su propia vida. En la tercera parte encontramos a Ben Sira en la corte de Nabucodonosor respondiendo a sus preguntas sobre las cualidades de los animales (aquí la estructura no es nada clara y claramente parece que ha tenido añadidos posteriores). En la última parte, el hijo y el nieto de Ben Sira –Uzziel y Yosef ben Uzziel– comentan sus proverbios, siguiendo el orden alfabético de las 22 letras.

E. Yassif ha distribuido los numerosos Mss en dos recensiones, ambas conocidas en Europa en el s. XI: una (A) de Francia, desde donde se extendería por toda Europa; la otra (B) en Italia y Oriente. La recensión B debía ser la más próxima al texto original; la recensión A, muy reelaborada, fue transmitida sin homogeneidad. El intento de Yassif de probar que cada una de las partes eran en origen escritos distintos de autores diferentes resulta tan poco convincente como sus esfuerzos por negar los elementos satíricos y críticos de esta obra contra la religión (cfr la crítica de J. Dan).

A pesar de su satírica crítica contra la religión (o acaso justamente por ello), este escrito tuvo una gran difusión; fue además frecuentemente censurado por los escribas para hacerlo inofensivo, hasta el punto que llegó a influir en los *Ḥasidim* de Askenaz. La obra debió aparecer

entre los ss. IX y X (Yassif lo fundamenta pormenorizadamente para cada parte), probablemente en Babilonia.

Texto:
Editio Princeps. Constantinopla 1519; Venecia 1544. Ediciones científicas: E. YASSIF, *The Tales of Ben Sira in the Middle-Ages. A Critical Text and Literary Studies* (h), Jerusalén 1984 (cfr recensión de J. Dan, *KS* 60, 1984s, 294-7); M. STEINSCHNEIDER, *Alphabetum Syracidis*, Berlín 1858; D. FRIEDMAN-D.S. LÖWINGER, "Alfa Beta de-Ben Sira", *Hazofeh* 10 (Budapest 1926, reimpr. Jerusalén 1972), 250-281 (otro texto); A.M. HABERMANN, "Alphabet of Ben Sira. Third Version" (h), *Tarbiz* 27 (19567s) 190-202; EISENSTEIN, I 35-43.43-50 (otra versión); HOPKINS, *Miscellany* 57-60.66.78-85 (fragmentos de la Geniza).

Bibliografía:
J. DAN, *The Hebrew Story* 68-78; "Chidat Alfa Beta de-ben Sira", *Molad* 23 (1965s) 490-496; EJ, IV 548-550; A. EPSTEIN, *Qadmoniot* 110-115; S. LIEBERMAN, *Shkiin*, Jerusalén 1939, 32-42; A. MARMORSTEIN, "A Note on the Alphabet of Ben Sira", *JQR* 41 (1950s) 303-306; J. REIFMAN, "Tekhunat Sefer Alfa Beta de-Ben Sira", *Ha-Karmel* 2 (1873) 124-138; E. YASSIF, "Medieval Hebrew Tales on the Mutual Hatred of Animals and Their Methodological Implications" (h), *Folklore Research Center Studies* 7 (Jerusalén 1983) parte hebrea 227-246; "The History of Ben Sira: Ideational Elements in Literary Work" (h), *Eshel Beer-Sheva* 2 (1980) 97-117; J.L. ZLOTNICK, "Aggadot minni qedem. Bene Adam sche-nischtalu sche-lo ke-derekh ha-nischtalim", *Sinai* 18 (1945s) 49-58; ZUNZ, GV 111.

e) MIDRAŠ TEMURAH[22]

Es un escrito menor, de carácter ético-haggádico. Pretende mostrar la irremediabilidad de los cambios de fortuna y los contrastes del mundo. En los dos primeros capítulos, de los cinco que lo componen, intervienen Yismael y Aqiba enseñando; pero no hay indicios de una intención pseudoepigráfica; sigue una exégesis del Sal 136 con referencia a Qoh 3,1-8.

Editado por primera vez como apéndice a H.J.D. AZULAI, *Šem ha-Gedolim*, Livorno 1786; después, en BhM I, 106-114; edición crítica en WERTHEIMER II, 187-201. Cfr M.D. HERR, EJ XVI, 1518; ZUNZ, GV 124.

[22] "Midráš del Cambio."

f) MIDRAŠ ḤASEROT W-YTEROT[23]

Debió nacer bajo la influencia de los masoretas en Palestina, en el s. IX o incluso antes; Hay Gaon ya lo cita. Es un midrás sobre las palabras de la Biblia escritas con o sin *matres lectionis*. La obra se compuso sin seguir el orden de la Biblia; el orden bíblico fue introducido por un redactor posterior.

Ha sido transmitida en diversas versiones: WERTHEIMER II, 203-332; A. BERLINER, *Pletath Soferim*, Breslau 1872, 34-41 (parte hebrea, 36-45); A. MARMORSTEIN, *Midrasch Chaserot wi-Jterot*, Londres 1917); E.M. MAINZ, *Midrasch Male we-Chaser, Kobez al Yad* 6 (16), Jerusalén 1966, 77-119 (Ms Vat 44, en parte en árabe, probablemente del Yemen); L. GINZBERG, *Ginze Schechter* I, 206-9. Un texto emparentado (sobre los correspondientes versículos bíblicos opuestos), en J. MANN, *HUCA* 14 (1939) 338-352.

3. ESCRITOS ESOTÉRICOS

Bibliografía general:
I. CHERNUS, *Mysticism in Rabbinic Judaism. Studies in the History of Midrash*, Berlin 1982; I. GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden-Colonia 1980 (sobre esta obra, J. Dan, *Tarbiz* 51, 1981s, 685-91; G. Vajda, *REJ* 140, 1981, 217-224); D.J. HALPERIN, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980; G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt [2]1967; *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlín 1962; *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, Nueva York [2]1965; EJ X, 489-653 (con otros artículos de Scholem tomados de la EJ se editó el libro: *Kabbalah*, Jerusalén 1974); N. SED, *La mystique cosmologique*, París 1981; M.ª ÁNGELES NAVARRO, "Libro Hebreo de Henoc", introducción a la versión española, en A. Díez Macho, editor, *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, Madrid 1984, 203-220.

a) SEFER YEṢIRAH

El "Libro de la Creación" presenta en lenguaje conciso el origen y la formación del mundo. En las "32 Vías de la Sabiduría" une dos

[23] "Sobre las que faltan y las que sobran" (se refiere a las *matres lectionis*).

partes en origen claramente distintas: una trata sobre las *diez Sefirot*, números primordiales que son también los principios fundamentales del mundo, a saber, los cuatro elementos básicos (espíritu divino, éter, agua y fuego) y las seis dimensiones del espacio (los cuatro puntos cardinales, lo alto y lo profundo); la segunda parte comenta las 22 letras del alfabeto hebreo. No aparece qué relación pueda existir entre las letras y las sefirot. Las letras, que sostienen la creación, se dividen en tres grupos: las tres "madres" son *'alef, mem* y *šin;* las siete "dobles" (según la pronunciación) son *b, g, d, k, p, t, r;* y las doce restantes. Cada grupo de letras tiene una significación cosmológica y humana. Todo ser existe por la combinación de estas letras.

Este escrito se solía datar lo más pronto en época gaónica; ahora Scholem lo data entre los ss. III y VI y lo sitúa en Palestina. En todo caso, con Gruenwald hay que distinguir entre el origen de cada una de las partes y su unificación en la redacción final (muy probablemente al comienzo del período islámico); afirmaciones más precisas no son posibles por ahora. P. Hayman, atendiendo a las alusiones de este escrito a la Gnosis valentiniana y a las Pseudoclementinas, conjetura un origen sirio al final del s. II o comienzos del III; pero aún falta una fundamentación particularizada. El escrito emerge por primera vez en el s. X y en tres recensiones simultáneas: una recensión breve, comentada en el 956 por Dunas ben Tamim; otra larga, sobre la que hace su comentario S. Donolo (s. X); y otra, muy próxima a la segunda, que se encuentra en el comentario de Saadya del 931. Posteriormente la versión breve obtendría las preferencias generales y sería comentada por Yaaqob ben Nissim, Yehudah ben Barzillay, Moseh ben Najmán y otros.

Texto:

Editio Princeps, Mántova 1562 (recensión breve con muchos comentarios; en apéndice se ofrece la recensión larga sin comentarios); L. GOLDSCHMIDT, *Das Buch der Schöpfung. Text nebst Übersetzung... und Einleitung*, Frankfurt 1894 (reimpr., Darmstadt 1969); cfr sobre esta obra juicio crítico de A. Epstein, *MGWJ* 39 (1895) 46-8.134-6; I. GRUENWALD, "A. Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira", *Israel Oriental Studies* 1 (Tel Aviv 1971) 132-177 (usa como texto base el Ms Vat. 299[8], probablemente del s. X); I. WEINSTOCK, "Le-birur ha-nusach schel Sefer Jetsira", *Temirin* I (Jerusalén 1972) 9-61 (muy arbitraria reconstrucción del texto: cfr Gruenwald, *REJ* 132, 1973, 475 nota 1); N. ALLONY, "Sefer Jetsira nusach RaSa"G be-tsurat megilla mi-genizat Qahir", *Temirin* 2 (1982) 9-29; M. LAMBERT, *Commentaire sur le Séfer Yesira ou le livre de la Création par le Gaon Saadya de Fayyoum*, Paris 1891; A.M.

HABERMANN, "Abanim le-cheqer Sefer Jetsira", *Sinai* 10 (1945) 241-265 (un fragmento de la Geniza, del s. x, del comentario de Saadya); G. VAJDA, "Le commentaire de Saadia sur le Séfer Yeçira", *REJ* 106 (1941) 64-86; "Le commentaire Kairouanais sur le Livre de la Création", *REJ* 107 (1946s) 99-156; 110 (1949s) 67-92; 112 (1953) 5-33; "Nouveaux fragments arabes du commentaire de Dunash b. Tamim sur le Livre de la Création", *REJ* 113 (1954) 347-66; "Deux nouveaux fragments arabes...", *REJ* 122 (1963) 149-162; D. CASTELLI, *Il commento di Sabbathai Donnolo sul libro della creazione*, Florencia 1880.

Bibliografía:

N. ALLONY, "Ha-schitta ha-anagrammatit schel ha-milonut ha-ibrit ba-Sefer Jetsira", *Temirin* 1 (Jerusalén 1972) 63-100 (con argumentos tomados de la segunda parte del libro, propone un origen en época islámica); I. GRUENWALD, "Some Critical Notes on the First Part of Sefer Yezira", *REJ* 132 (1973) 475-512; P. HAYMAN, "Some Observations on Sefer Yesira: (1) Its Use of Scripture", *JJS* 35 (1984) 168-184; "(2) The Temple at the Centre of the Universe", *JJS* 37 (1986) 176-182; N. SED, "Le Sefer Yesira. L'édition critique, le texte primitif, la grammaire et la métaphysique", *REJ* 132 (1973) 513-528; G. SCHOLEM, EJ, XVI 782-8; G. TOAFF, "Gnosticismo e Sepher Yezirah" *Annuario di Studi Ebraici* 9 (1977-9), Roma 1980, 19-26; *Sefer Yesira (Il Libro della Creazione)*, Roma 1979; L. ZUNZ, GV 175.

Versión española de J. MATEU ROTGER, *Sefer Yetzirah. Introducción, traducción y notas*, Barcelona 1983.

b) MIDRAŠ TADŠE

El nombre procede de Gn 1,11 ("Brote *–tadše–* la tierra hierba verde..."), comentado al principio de la obra. Es llamado también "Baraita de R. Pinjás ben Yair" (Pinjás es nombrado dos veces en el texto y al final como si fuera el autor). Comenta diversos pasajes de Torah y Lamentaciones. Se encuentra próximo al esoterismo rabínico y demuestra un perspicaz conocimiento del Libro de los Jubileos. Scholem (*Ursprung und Anfänge der Kabbala*, 14) sitúa este escrito en el sur de Francia o en los centros próximos. Es citado por Mosé ha-Darsán,[24] que A. EPSTEIN considera el autor de la obra.

Texto:

BhM III 164-193; A. EPSTEIN, *Qadmoniot* 144-171; versión alemana en A. WÜNSCHE, *Lehrhallen* V b; cfr S. BELKIN, *"Midrasch Tadsche o Midrasch de R. Pinchas b. Jair. Midrasch Hellenisti Qadmon"*, *Horeb* 11 (1951) 1-52 (para la exégesis alegórica pretende ver una fuente común con Filón); A.

---

[24] Cfr Albeck, *Bereschit Rabbati* 16s.

EPSTEIN, *Qadmoniot* 130-143; "Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché", *REJ* 21 (1890) 80-97; 22 (1891) 1-25; ZUNZ, GV 292s.

c) MIDRÁS KONEN Y OTROS TEXTOS SOBRE LA OBRA DE LA CREACIÓN

Se trata de un midrás sobre la creación del mundo, publicado por primera vez en Venecia 1601; BhM II, 23-39 (Traducción, en WÜNSCHE, *Lehrhallen* III). Esta obra, con una serie de otros textos, pertenece al *Ma'aśeh Berešit*, segunda rama de la mística judía junto al *Ma'aśeh Merkabah:* BhM V, 63-9; WERTHEIMER I, 1-48 *(Seder Rabbah de-Berešit):* L. GINZBERG, *"Nusaḥ ḥadaš šel Seder Ma'aśeh Berešit"*, *Ginze Schechter* I, 182-7. N. SÉD, "Une cosmologie juive du haut moyen age. La Berayta di Ma'aseh Bereshit", *REJ* 123 (1964) 259-305; 124 (1965) 23-123 (introducción y texto). Cfr también textos en *Synopse zur Hekalot-Literatur* §§ 428-467.518-540.

d) LOS GRANDES Y PEQUEÑOS HEKALOT

Los escritos sobre los "Atrios del Trono" o los "Palacios" celestes *(Hekalot)* son los textos más importantes de la literatura de *Merkabah*, los cuales preparan o simplemente describen la ascensión mística hasta la carroza *(merkabah)* de Dios. El camino a través de los siete cielos y los siete atrios está lleno de peligros, que sólo se pueden evitar conociendo las fórmulas exactas; muchas de las fórmulas mágicas están escritas en griego. Buena parte del texto está consagrado a la liturgia celestial. Se citan los himnos que cantan los ángeles o los cuatro vivientes que sostienen el trono celestial. Tales himnos suelen acabar con el trisagio de Is 6,3. La uniformidad festiva y monótona de los himnos debía seguramente promover el éxtasis. A. Goldberg distingue en los Hekalot Rabbati tres partes que luego redaccionalmente habrían de ser reelaboradas y mezcladas: los cánticos del trisagio (la *Qedušah*), la iniciación de los adeptos a la ascensión a los siete cielos, el secreto de la Torah.

Los Hekalot Rabbati y Zutrati fueron datados por Scholem en época talmúdica. Pero P. Schäfer ha subrayado: a) la falta de uniformidad en la tradición textual, especialmente de Hekalot Zutrati; b) la falta de

uniformidad en la estructura interna de estos escritos; y c) el hecho de que los Mss ni ponen el título ni señalan el comienzo de la obra ni siquiera marcan el final, sino que añaden material sin preocuparse de hacer la costura; por ello él ve aquí "el ejemplo típico de ficción de un texto, cuya unidad redaccional probablemente nunca ha existido" (*JJS* 33, 582). En *JSJ* 14, 180 (cfr también la introducción a la *Übersetzung der Hekhalot Literatur*) se expresa aproximadamente igual con referencia al conjunto de toda esta literatura; de aquí se deduce que la cuestión sobre la datación de estos escritos no puede plantearse en términos absolutos, sino solamente "puede aceptarse con relativa certeza que lo más tarde en el s. x había en circulación macroformas de Hekalot Rabbati y Zutrati" (*Übersetz.*, XXs). Son frecuentes los añadidos y variaciones posteriores, incluso sabbatianas.

Texto:

Synopse zur Hekhalot-Literatur, editado por P. SCHÄFER, en colaboración con M. SCLÜTER y H.G. MUTIUS, Tubinga 1981 (hasta ahora la más rica publicación del material de hekalot: sinopsis de 7 Mss; cfr recensión de J. Dan, *Tarbiz* 53, 1983s, 313-7); P. SCHÄFER, editor, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tubinga 1984; "Handschriften zur Hekhalot-Literatur", *FJB* 11 (1983) 113-193. Los *Hekhalot Zutrati* atribuidos a Aqiba han sido editados en parte por S. MUSAJOFF, *Sefer Merkaba Schlema*, Jerusalén 1921 (reimpr., Jerusalén 1972); también R. ELIOR, *Hekhalot Zutrati*, Jerusalén 1982) (cfr P. Schäfer, *Tarbiz* 54, 1984s, 153-7); para los *Hekalot Rabbati* atribuidos a R. Yismael, en recensiones en parte divergentes, cfr Wertheimer I 65-136 y BhM III-108.

Traducción:

P. SCHÄFER (editor), *Übersetzung der Hekhalot Literatur* II, Tubinga 1987 (versión de §§ 81-334 de *Synopse*, forma estándar de *Hekalot Rabbati*).

Bibliografía:

Además de las obras de Scholem reseñadas al comienzo, cfr SCHOLEM, EJ, XI 1386-9; P.S. ALEXANDER, "Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method", *JJS* 35 (1984) 1-18; I. CHERNUS, "Individual and Community in the Redaction of the Hekhalot Literature", *HUCA* 52 (1981) 253-274; "Visions of God in Merkabah Mysticism", *JSJ* 13 (1982) 123-146; A. GOLDBERG, "Einige Bemerkungen zu den Quellen und den Redaktionellen Einheiten der grossen Hekhalot", *FJB* 1 (1973) 1-49; I. GRUENWALD, *Apocalyptic* 98-123.142-173; "The Song of the Angels, The Qedushah and the Composition of the Hekhalot Literature" (h), GS A. Schalit, Jerusalén 1980, 459-481; J. MAIER, *Vom Kultus zur Gnosis*, Salzburgo 1964, 128-146; "*Attah hu Adon* (Hekalot Rabbati XXVI, 5)", *Judaica* 21 (1965) 129-133; "Hekalot Rabbati XXVII, 2-5", *Judaica* 22 (1966) 209-217; "Serienbildung und numinoser Eindruckseffekt in den poetischen Stücken der Hekhalot-Literatur", *Semitics* 3 (1973) 36-66; P. SCHÄFER, "Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur", *Kairos* 22 (1980) 201-225; "Aufbau und redaktionelle Identität der

Hekhalot Zutrati" *JJS* 33 (1982) 569-582; "Tradition and Redaction in Hekhalot Literature", *JSJ* 14 (1983) 172-181; "New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism", *JJS* 35 (1984) 19-35; "Zum Problem der redaktionellen Identität von Hekhalot Rabbati", *FJB* 13 (1985) 1-22; L.H. SCHIFFMANN, "The Recall of Rabbi Nehuniah Ben Ha-Qaneh from Ecstasy in the Hekhalot Rabbati", *AJSR* 1 (1976) 269-281; M. SMITH, "Observations on Hekhalot Rabbati", en A. Altmann, editor, *Biblical and Other Studies (Studies and Texts)*, Cambridge (Mass.) 1963, 142-160; G. WEWERS, "Die Überlegenheit des Mystikers. Zur Aussage der Gedullâ-Hymnen in Hekhakot Rabbati 1,2-3,3", *JSJ* 17 (1986) 3-22.

e) OTROS TEXTOS DE MERKABAH Y HEKALOT

El *Sefer Hekalot*, editado por Odeberg como *3 Henoc*, procede, según este mismo autor, del final del s. III, fecha que J. Milik[25] considera adelantada de al menos mil años; los argumentos de Milik son contestados por P. Alexander, quien prefiere datar el escrito en los ss. V-VI. La obra describe la ascensión al cielo de R. Yismael, conducido por Henoc, que en los cielos se transformará en Metatrón.

Publicada parcialmente en BhM V, 170-190; H. ODEBERG, *3 Henoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928 (reimpr., Nueva York 1973, con *Prolegomenon* de J.C. Greenfield); *Synopse der Herkalot-Literatur;* P. Schäfer prepara una nueva edición y traducción; traducción inglesa con notas e introducción ofrece P. ALEXANDER en J.H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudoepigrapha* I, Londres 1983, 223-315; versión alemana, en H. HOFMANN, *Das sogenannte hebräische Henochbuch*, Königstein/T.-Bon 1984; M.ª ÁNGELES NAVARRO PEIRO ha realizado una cuidada versión española con notas de comentario, amplia introducción y abundante bibliografía, en A. Díez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, Madrid 1984, 203-291. Cfr P.S. ALEXANDER, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch", *JJS* 28 (1977) 156-180; I. GRUENWALD, *Apocalyptic*, 191-208.

Más antiguas, probablemente del siglo IV o comienzos del V, son "Las Visiones de Ezequiel", *Re'uyot Yeḥezkel*, una especie de comentario a Ez 1. Descripción de la obra, en M.ª ÁNGELES NAVARRO, *op. cit.*, 221.

---

[25] *The Books of Enoch*, Oxford 1976, 126.

J. MANN, "*Pereq Reujjot Jechezqel*", *Hazofeh* 5 (Budapest 1921, Reimpr., Jerusalén 1972) 256-264 (Texto de la Geniza); WERTHEIMER II, 127-134 (el texto de Mann más conjeturas); A. MARMORSTEIN, "A Fragment of the Visions of Ezekiel", *JQR* 8 (1917s) 367-378 (Fragmento de la Geniza). Edición crítica y comentario: I. GRUENWALD, *Temirim* 1 (Jerusalén 1972) 101-139. Cfr *idem*, *Apocalyptic* 131-141.

Merkabah Rabbah es un texto de compilación, cuyo tema principal es "el Gran Secreto" (de la Torah) que R. Yismael consigue para sí. Texto rico en pasajes mágicos, contiene un fragmento del *Šiʿur Qomah* ("la medida del cuerpo de Dios") y otros textos como "El Conjuro del Sar ha-Panim". Cfr M.ª Ángeles Navarro Peiro, *op. cit.*, 212.

Texto:
S. MUSAJOFF, *Merkaba Schlema*, Jerusalén 1921 (reimpr., 1972) 1a-6a; cfr P. SCHÄFER, *Synopse zur Hekalot-Literatur*; "Prolegomena zu einer kritischen Eddition und Analyse der Merkava Rabba", *FJB* 5 (1977) 65-99; *idem*, "Die Beschwörung des Sar ha-Panim. Kritische Edition und Übersetzung", *FJB* 6 (1978) 107-145. Cfr también I. GRUENWALD, *Apocalyptic* 174-180.

Otros textos de Hekalot ha publicado I. GRUENWALD: "New Passages from Hekhalot Literature" (h), *Tarbiz* 38 (1968s) 354-372; 39 (1969s) 216s; cfr *Apocalyptic* 188-190. A este género pertenece también *Maʿaśeh Merkabah*, editado por SCHOLEM, *Gnosticism* 101-117; texto también en *Synopse zur Hekalot-Literatur* (cfr GRUENWALD, *Apocalyptic* 181-7 y M.ª ÁNGELES NAVARRO, *op. cit.*, 212); de *Šiʿur Qomah* ("La medida del cuerpo de Dios") se han publicado dos versiones por MUSAJOFF en su *Merkaba Schlema* 32a-43a; M.S. COHEN, *The Shiʿur Qomah: Texts and Recensions*, Tübingen 1985; del mismo autor: *The Shiʿur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Nueva York-Londres 1983; cfr también G. SCHOLEM, *Gnosticism* 36-42; J. DAN, "The Concept of Knowledge in the Shiʿur Qomah", FS A. Altmann, Alabama 1979, 67-73; pero que en aquel tiempo ya existieran textos definitivamente redactados del *Šiʿur Qomah* lo duda P. Schäfer a causa de la fluctuación del material textual (*Synopse zur Hekalot-Literature* VII, también en *Übersetzung* XIV). Véase también *Maʿaśeh Merkabah* en Wertheimer I, 51-62, conocido también por *Masseket Hekalot* (cfr BhM II, 40-47); según Gruenwald, *Apocalyptic* 209-212, procedería del círculo de los Hasidim alemanes en los ss. XII o XIII.

f) ALFABETO (OTIYYOT) DE R. AQIBA

Se trata de un escrito de la mística de *Merkabah*. Se ha transmitido en diversas recensiones. Contiene fragmentos varios sobre la especulación del *Šiʿur Qomah* (la medida del cuerpo de Dios). En un tiempo

Graetz pretendió mostrar que esta obra era la fuente principal de la literatura de Hekalot; en realidad la relación de esta obra con dicha literatura es inversa. Aparece citada desde el s. X. Es probable que hubiera sido compuesta entre los ss. VII y IX.

Texto:
BhM III, 12-64 (dos recensiones; traducción, en WÜNSCHE, *Lehrhallen* IV); WERTHEIMER II, 333-477 ofrece estas recensiones y otros escritos emparentados; cfr también BhM V, 31-3.

Bibliografía:
H. GRAETZ, "Die Mystische Literatur in der gaonäischen Epoche", *MGWJ* 8 (1859) 67-78.103-118.140-153 (las entregas de las pp 103-118 y 140-153 se refieren principalmente a *Šiʻur Qomah*); M.D. HERR, EJ XVI, 1516; G. SCHOLEM, "Über eine Formel in den koptisch-gnostischen Schriften und ihren jüdischen Ursprung", *ZNW* 30 (1931) 170-176; ZUNZ, GV 178.

g) SEFER RAZI'EL Y SEFER HA-RAZIM

El *Sefer Razi'el* se imprimió por vez primera en Amsterdam el 1701; en su versión actual apenas será mucho más antiguo. Pero compila una serie de antiguos escritos de la literatura de Hekalot y de otras emparentadas, incluyendo también una versión del *Šiʻur Qomah*. El nombre se refiere ciertamente al ángel Raziel –el revelador de los secretos– que ya jugaba un papel en el antiguo *Sefer ha-Razim* o "Libro de los Secretos". Este escrito (el Libro de los Secretos) ha sido recompuesto a partir de un texto de la Geniza y de diversos Mss; vio la luz en Palestina, quizá en los ss. III o IV (Gruenwald, *Apocalyptic* 226, piensa más en los ss. VI o VII); está emparentado con los textos de Hekalot en cuanto también describe los siete cielos. Pero lo más característico de esta obra es la preponderancia de la magia, que sobrepasa muchas veces los límites de la "ortodoxia" judía. Sus paralelos más cercanos se encuentran en los papiros mágicos de Alejandría. La obra contiene además un himno griego a Helios.

Texto:
M. MARGALIOTH, *Sefer ha-Razim. A newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period*, Jerusalén 1966. La detallada introducción es importante también para el *Sefer Raziel* (sobre éste cfr J. Dan, EJ XIII, 1592s). Versión inglesa: M.A. MORGAN, *Sefer Ha-Razim: The Book of Mysteries*, Chico 1983. J. DAN, "*Sefer Harazim* edited by M. Margalioth" (h), *Tarbiz* 37 (1967s)

208-214; I. GRUENWALD, *Apocalyptic* 225-234; J.-H. NIGGEMEYER, *Beschwörungformeln aus dem "Buch der Geheimnisse"*, Colonia 1974 (crítico para con la edición de Margalioth); N. SÉD, "Le Sefer ha-Razim et la méthode de combinaison des lettres", *REJ* 130 (1971) 295-304.

Capítulo VIII

RECOPILACIONES Y COMENTARIOS CON EL NOMBRE DE MIDRÁS

1. Yalquṭ Šim'oni

Se le llama también simplemente "Yalqut". Es un "Thesaurus" de material midrásico que cubre todo el Antiguo Testamento; está compuesto de más de 50 obras diferentes, muchas de las cuales se nos han perdido: entre otras, Sifre Zutta, Yelam, Abkir, Tadsé y Esfah están documentadas, en parte, sólo en el Yalqut. También es valiosísimo para la crítica textual, por cuanto proporciona óptimas lecturas de otras obras; pero debe tenerse en cuenta que el autor del Yalqut también usó naturalmente Mss defectuosos que corrigió por su propia cuenta con conjeturas y que sus fuentes las combinó e incluso las abrevió. El mismo Yalqut sufrió los avatares de la transmisión textual; de donde resulta que hay que recurrir obviamente a la *editio princeps* de Salónica y al único Ms completo que tenemos (Ms Oxford 2637), que ha servido de base a la edición crítica de 1973ss. Las fuentes de la obra están indicadas al iniciarse la cita (así en la *editio princeps*) o en el margen (así en las ediciones más tardías); esta cita de fuentes se remonta con toda seguridad al primitivo recopilador.

El Yalqut tiene dos partes: el Pentateuco, con 963 parágrafos *(remazim)*, y los restantes libros bíblicos con 1.085 parágrafos. El orden de los libros bíblicos es el que se ofrece en BB 14b, con la sola diferencia de Est delante de Dan. En este orden aparece Is tras Ez, y en los Hagiógrafos, la siguiente serie: Rut, Sal,[1] Job, Prov, Qoh, Cant,

[1] ¡Sólo 147 salmos en lugar de 150! Probablemente la cosa se remonte a MidrSal 22,4, según el cual el número de los salmos corresponde a los 147 años de la vida de Jacob.

Lam, Est, Dan, Esd, Neh, Cr. En ediciones posteriores se siguió el orden usual de los libros bíblicos rompiendo el sistema de los *remazim*. Los parágrafos son de extensión muy diversa, desde unas pocas líneas a cantidad de páginas: probablemente no pretendían hacer una división del texto, sino que eran sólo un sistema interno de referencias: ello se desprende del hecho de que en el Ms de Oxford y en la *editio princeps* los números no están al principio de los parágrafos sino junto a un texto que a su vez será usado en otra parte de la obra (así Hyman). Sólo la *editio princeps* añade un apéndice *(Qunderes 'aḥaron)* donde lista haggadot de TJ en 256 *remazim* y citas de Yelam en 55 *remazim*.

El autor del Yalqut es Simón ha-Darsán. Según las hojas del título de las diversas ediciones, éste procedería de Frankfurt (así ya la ed. de Venecia, cuyo editor, Prinz, se apoya en la tradición). S.I. Rapaport[2] y otros consideran que este Simón sería hermano de Menajem ben Jelbo, el padre de Yosef Qara; así pues, habría vivido en la segunda mitad del s. XI. Esta identificación ha sido contestada con toda razón por A. Geiger y especialmente por A. Epstein. Epstein también se opone a la tesis de M. Gaster (p 38s) de que el autor habría vivido en España no antes del s. XIV. Más bien hay que suponer que la fecha sería el s. XIII, según se desprende de los más antiguos Mss (el de Oxford es del 1307) y de los escritos citados: entre otros, Yalquṭ Šim'oni ya usa Berešit Rabbati y Midrás 'Abkir. Desde finales del s. XV, el Yalqut, citado por vez primera por Isaac Abrabanel, consigue una gran difusión hasta el punto de que muchos textos midrásicos se sacan de él y ya no son transmitidos autónomamente desde sus propias fuentes.

Ediciones:

Salónica 1526s (parte I) y 1521 (parte II) (reimpr., Jerusalén 1968 parte I, 1973 parte II); Venecia 1566 (con numerosas alteraciones), que ha sido la base de las siguientes ediciones. Sobre las ediciones cfr A. EPSTEIN, *Kitbe* II 278-308. Edición crítica: *Jalqut Shim'oni al ha-Tora le Rabbenu Schim'on ha-Darshan*, ed. D. HYMAN-D.N. LERRER-I. SHILONI, Jerusalén 1973ss (hasta 1986, Gn, Ex, Lv y Nm en 7 vols).

Bibliografía:

S. ABRAMSON, *Sinai* 52 (1963) 145-7; J. ELBAUM, EJ, XVI, 707-709; A. EPSTEIN, *Qadmoniot (kitbe II)* 278-327.351-4; A.B. HYMAN, *The Sources of*

[2] *Kerem Ḥemed* 7, 1843, 4ss.

Yalkut Shimeoni (h), 2 vols. Jerusalén 1965-74; D.[= A.B.] HYMAN, "Rimze Jalqut Schim'oni", *Hadorom* 12 (1960) 144-7; Ch. FINKEL, "Jalqut Schim'oni u-feschar remazaw", *Moria* 7 (1977s) cuaderno 8-10, 62-92; M. GASTER, *The Exempla of the Rabbis*, Nueva York 1968 (reimpr. de la ed. de 1924), parte inglesa 21-39; A. GREENBAUM, *Sinai* 76 (1975) 120-133 (recensión de Hyman); ZUNZ, GV 308-315.

2. YALQUṬ HA-MAKIRI

Según la opinión más extendida, Makir ben Abba Mari (ben Makir ben Todros) habría vivido en el sur de Francia, lo que ya se deduce por su nombre. La noticia medieval de que él habría escrito "en España antes de las persecuciones" cuadra con la expansión temprana de este escrito en España y con el uso que el escrito hace del DtR de Lieberman, ya muy difundido entonces por España[1] (así A. Marx, *OLZ* 5, 1902, 295s). Si la noticia es exacta, el *terminus ante quem* de la obra sería el 1391 o, en su defecto, el 1415 cuando el Ms de Leiden fue vendido. Como fecha de composición hay que suponer, pues, el final del s. XIII o el s. XIV. M. Gaster prefiere situar la obra en la España del s. XII y la considera fuente de Yalqut II; A. Epstein no está de acuerdo: los dos Yalqutim (el Šim'oni y el Makiri) han nacido independientemente el uno del otro.

Yalqut ha-Makiri abarca los escritos proféticos propiamente dichos y los tres grandes Hagiógrafos (Sal, Job y Prov); excluye conscientemente los escritos contenidos en Midrás Rabbah. Como fuentes usa la mayoría de los midrasim que conocemos incluyendo los más tardíos como Midrás de Job, MidrProv y SER; también otros que no nos han llegado. Muchas veces cita a Yelam junto con Tanj, lo que hace suponer que los consideraba dos obras diversas y no nombres distintos de la misma obra. El texto de sus citas tampoco siempre coincide con las dos recensiones que conocemos de Tanj. Evidentemente el autor usó numerosos manuscritos, de algunos escritos incluso muchas copias. Comoquiera que en general cita con precisión, las variantes de sus fuentes a los textos que conocemos por otro conducto son de extraordinaria importancia.

---

[1] Cfr *supra* Parte III cap IV, 5, d.

Ediciones:
J. Spira, *The Yalkut on Isaiah of Machir ben Abba Mari*, Berlín 1894 (según Codex de Leiden, donde faltan 20.4-40,20 y 63.2 hasta el final); S. Buber, *Jalkut Machiri... zu den 150 Pss.* Berdyczew 1899, reimpr. Jerusalén 1964 (indicaciones complementarias sobre fuentes, en M. Margulies, *MHG Gen*, Jerusalén 1947 = 1967, 6s); L.G. Grünhut, *Sefer ha-Jalqut ha-Makhiri al Mischle*, Frankfurt 1902 (a Prov 18-31; reimpr. con Spira a Is, Jerusalén 1964); complementos, en *Sefer ha-Likkutim* 6 (prov 2,3.13.14); otros suplementos (a Prov 2,3.14) ha publicado I. Berdehav, Jerusalén 1927; Y.S. Spiegel, "A New Section of Yalqut ha-Makhiri on Proverbs" (h), *Sidra* 1 (1985) 91-130; A.W. Greenup, *The Yalqut of R. Machir bar Abba Mari*, 2 vols, Londres 1910-1913 (reimpr. Jerusalén 1967), según el Codex Harley (profetas menores) incompleto al principio y al final; "A Fragment of the Yalqut of R. Machir bar Abba Mari on Hosea (I.9-XIV.1)", *JQR* 15 (1924s) 141-212 (del Ms Vat. 291): reimpr. junto con Berdehav, Jerusalén 1968; J.Z. Lauterbach, "Unpublished Parts of the Yalkut ha-Makiri on Hosea and Micah", FS M. Gaster, Londres 1936, 365-373.

Bibliografía:
A. Epstein, "Le Yalkout Schimeoni et le Yalkout Ha-Makhiri", *REJ* 26 (1893) 75-83 (contra Gaster); M. Gaster, "La source de Yalkout II", *REJ* 25 (1892) 44-52; 53-64, aporta como prueba de su tesis el prefacio del Yalkut ha-Makiri y extractos a Is 10s y Abd; J. Elbaum, EJ, XVI 706s.

3. Yalquṭ Re'ubení

Es obra que abarca toda la Torah; se la llama también *Yalquṭ Re'ubení Gadol* para distinguirla del *Yalquṭ Re'ubení* del mismo autor, impreso por primera vez en Praga en 1660. Se trata de una recopilación de haggadot cabalísticas ordenadas temáticamente; el autor es Ruben Höschke Kohen,[4] rabino de Praga muerto en 1673. Ediciones: Wilmersdorf 1681; Amsterdam 1700; Varsovia, sin año, 2 vols. La recopilación de interpretaciones cabalísticas del Pentateuco es de interés para la historia de la cábala, no para la investigación del midrás. Cfr G. Scholem, *Die jüdische Mystik*, 34s.

---

[4] Höschke es diminutivo polaco de Yehosúa.

4. Midraš ha-Gadol (= MHG)

MHG al Pentateuco es la mayor de las recopilaciones midrásicas hoy existentes. David ben Amram de Aden es considerado casi unánimemente como el autor de MHG, aun cuando A. Steinsalz, en razón de la técnica de rimas, duda del origen yemenita de este midrás y prefiere mejor un origen egipcio. David ben Amram suele ser situado en el s. XIII; sin embargo un manuscrito yemenita fecha una cuestión halákica suya a un descendiente de Maimónides en el 1346, ó 1352 (cfr Y. Razhabi, *Tarbiz* 54, 556). La atribución a Abraham, hijo de Maimónides, tiene sólo testimonios externos y muy débiles.

El autor ha dividido el Pentateuco según el ciclo anual de lecturas. Cada parágrafo comienza con una apertura rimada de dos estrofas que conduce al texto a comentar, y acaba con una visión de la redención futura y del retorno a Israel. En medio, para cada versículo aporta las explicaciones de la tradición midrásica de los dos Talmudim, de muchos escritos gaónicos, de Al-Fasi y sobre todo de Maimónides. Pero el autor no menciona sus fuentes. Se permite también una relativa libertad en su uso, como muestra una colación de MHG con algunas de sus *Vorlagen* redescubiertas en la Geniza del Cairo. Descompone sus fuentes en sus unidades más pequeñas, corrige muchas veces la halakah de los midrasim halákicos según el tenor literal de la Misnah, añade glosas propias, del Talmud y de otros escritos. Así resulta una obra totalmente nueva con estilo propio, construida a modo de mosaico, cuyas fuentes son con frecuencia imposibles de reconstruir. Esto obviamente disminuye la importancia de MHG para reconstruir textos midrásicos perdidos como MRS, Sifre Zutta y MidrTann: es lo que muestra una comparación de las dos ediciones de MRS, la de Hoffmann y la de Epstein-Melammed;[5] tampoco Horowitz consiguió siempre en su reconstrucción de SZ distinguir las auténticas citas de Sifre Zutta y las de Maimónides. Antiguamente se creía que MHG no había dispuesto de Mek ni de los Sifre y que por esto habría usado los otros mi-

[5] Cfr allí la introducción de Melammed, pp 45-58.

drasim, MRS, SZ y MidrTann; hoy se sabe que MHG conocía muy bien Mek y los Sifre y que los citaba –ocasionalmente combinados con los otros midrasim de forma que desaparecieran las contradicciones halákicas–, pero que por determinadas razones los descuidaba. MHG fue muy apreciado en el Yemen, donde desplazó a otros midrasim. El Midrás Aggadat Ester (cfr *supra*, Parte III, Cap 5, 2 c) ha de ser atribuido, según Albeck, al autor del MHG. MHG fue conocido en Europa sólo en el s. XIX: en 1878 llegó el primer manuscrito a Berlín a través de M.W. Schapira. Posteriormente se han dado a conocer muchos otros manuscritos.

Las primeras ediciones parciales del texto fueron: S. SCHECHTER, *Midrash ha-Gadol forming a Collection of Ancient Rabbinic Homilies to the Pentateuch.. Genesis*, Cambridge 1902; D. HOFFMANN, *Midrasch ha-Gadol zum Buche Exodus*, Berlín 1913-1921.

Ediciones críticas:
Gn: M. MARGULIES, Jerusalén 1947, 1967²; *Ex:* M. MARGULIES, Jerusalén 1956, 1967²; *Lv:* E.N. RABINOWITZ, Nueva York 1932; A. STEINSALZ, Jerusalén 1975; *Nm:* S. FISCH, Londres 1940 (sólo parte; en pp 1-136, detallada introducción en inglés); del mismo autor, 2 vols, Jerusalén 1957-63; Z.M. RABINOWITZ, Jerusalén 1967, 1973²; *Dt:* S. FISCH, Jerusalén 1972.

Bibliografía:
S. BELKIN, "Ha-Midrasch ha-Gadol u-Midresche Philo", FS J. Finkel, Nueva York 1974, parte hebrea 7-58; S. FISCH, EJ, XI 1515s y la introducción a MHG Nm y Dt; M.M. KASHER, *Sefer ha-Rambam we-ha-Mekhilta de Raschbi*, Jerusalén 1980², 29-47; S. MORAG, "The Rhyming Techniques in the Proems of Midrash Haggadol and the Authorship of this Midrash" (h), *Tarbiz* 34 (1964s) 257-262; Y.L. NAHUM, *Mi-Tsefunot Jehude Teiman*, Tel Aviv 1962, 181-205; Y. RATZABI, "The Authorship of Midrash Haggadol" (h), *Tarbiz* 34 (1964s) 263-271; "Linguistic Study in Midrash Haggadol" (h), *Bar Ilan* 13 (1976) 282-320; "*She'elot hanagid*. A Work by R. Yehoshua Hanagid" (h), *Tarbiz* 54 (1984s) 553-566; "*Leqet leschonot mi-Midrasch ha-Gadol*", FS E.Z. Melammed, Ramat Gan 1982, 376-397; D. SPERBER, "*Al kamma millim ba-Midrasch ha-Gadol*", *Sinai* 77 (1974s) 13-16; A. STEINSALZ, "Rhyming Techniques in the Proems of Midrash Haggadol" (h), *Tarbiz* 34 (1964s) 94-97; M. ZUCKER, "Pentateuchal Exegeses of Saadia Gaon and Samuel ben Chofni Incorporated into the Midrash ha-Gadol" (h), FS A. Weiss, Nueva York 1964, 461-481.

5. BEREŠIT RABBATI

Mosé ha-Darsán de Narbona (primera mitad del s. XI, citado frecuentemente por Raši y su nieto Yaaqob Tam) fue autor de comen-

tarios a los libros bíblicos y compilador de textos midrásicos de incierta extensión (¿a toda la Torah? ¿también a otros libros?). El dominico español Raimundo Martí (1220-1285) cita con frecuencia en su *Pugio Fidei*[6] un *Midrás Beresit Rabbah Major* de Mosé ha-Darsán. La autenticidad de esta cita había sido contestada hasta que fue descubierto un Ms de *Berešit Rabbati*. Comoquiera que muchas citas del *Pugio Fidei* y de Raši no están tampoco en este Ms, A. Epstein –a quien sigue Albeck– considera que Beresit Rabbati es sólo un compendio abreviado de la obra de Mosé ha-Darsán; de la escuela de este autor salieron también el Midrás Aggadah publicado por S. Buber (Viena 1894) y la reelaboración de NmR I.

Berešit Rabbati es una típica recopilación midrásica que usa todo el conjunto de la literatura rabínica. Cita mucho el Midrás Tadsé (hasta el punto que llega a atribuirse a Mosé ha-Darsán la paternidad literaria de este midrás), también la literatura pseudoepigráfica, sobre todo, Henoc, Jubileos y Testamento de los XII Patriarcas.

Desde el punto de vista de la crítica textual la obra no es de gran valor para el estudio de los midrasim primitivos, pues el autor usa sus fuentes reelaborándolas, combinándolas y abreviándolas según su interés.

Texto:
Ch. Albeck, *Midras Beresit Rabbati ex Libro R. Mosis Haddarsan collectus e codice Pragensi cum adnotationibus et introductione*, Jerusalén 1940, reimpr. 1967.

Bibliografía:
A. Epstein, *Moses had-Darschan aus Narbonne, Fragmente seiner litterarischen Erzeugnisse... mit Einl. und Anm.*, Viena 1891; J. Elbaum, EJ, VII 401s; S. Lieberman, *Texts and Studies*, 285-300; I. Ta-Shma, EJ, XII 429; Zunz, GV 300-306 (Albeck, *Deraschot*, 149s.447).

6. Leqaḥ Ṭob

Este libro es así llamado por Prov 4,2 ("una buena enseñanza –*leqaḥ ṭob*– os he dado") y aludiendo al nombre del autor, Tobías ben Eliezer. Según Zunz, éste procedería de Mainz y habría residido después en Oriente; pero con S. Buber (pp 18.20-26) se acepta como lugar de su

[6] Obra datada en torno al 1280.

residencia Castoria, en Bulgaria. Con toda probabilidad el libro lo escribió en el 1097 y él mismo lo editó en 1107 y 1108 con añadidos y correcciones.

Contiene alusiones a acontecimientos contemporáneos como las persecuciones de judíos del 1096. Leqaḥ Ṭob se circunscribe al Pentateuco y a las Megillot, "es mitad comentario, mitad haggadah, en gran parte con material de antiguas obras" (Zunz, GV 306s). Reelabora el TB, los midrasim y la literatura mística, las más de las veces sin dar la cita de sus fuentes ni reproduciendo el texto literalmente; mete todo en un fluido hebreo donde mezcla sus fuentes con sus propias explicaciones. El autor está interesado especialmente en gramática y halakah. Esta obra sería después citada erróneamente como Pesiqta o Pesiqta Zutrata.

Ediciones:

Venecia 1546 (Lv, Nm, Dt); Vilna 1884, con comentario de A.M. (Katzenellenbogen de) Padua; S. BUBER, *Lekach tob (Pesikta sutarta), ein agadischer Commentar zum ersten und zweiten Buche Mosis von R. Tobia ben Elieser.* Vilna 1884 (reimpr. de los dos vols en Israel, sin fecha); J. NACHT, *Tobia ben Elieser's Comm. zu Threni, mit einer Einl. und Anm.*, Berlín 1895; A.W. GREENUP, *The Commentary of R. Tobia ben Elieser on Echah*, Londres 1908²; G. FEINBERG, *Tobia ben Elieser's Commentar zu Kohelet (Lekach tob) samt Einleitung und Comm.*, Berlín 1904 (reimpr. junto con la obra de GREENUP, Jerusalén 1967); S. BAMBERGER, *Lekach Tob (Pesikta Sutrata). Ein agad. Kommentar zu Megillat Ruth.* Aschaffenburg 1887; A.W. GREENUP, *The Commentary of Rabbi Tobia ben Elieser on Canticles*, Londres 1909 (reimpr. con BAMBERGER, sin señalar fecha ni lugar –¿Jerusalén 1968?–); Leqaḥ Ṭob a Ester, puede verse en S. BUBER, *Sifre de-Aggadeta*, Vilna 1886, 85-112.

Bibliografía:

J. ELBAUM, EJ, XI 1516s; L. GINZBERG, *Ginze Schechter* I, 246-297; L. ZUNZ, GV 306-8.

7. ŚEKEL ṬOB

Se trata de una antología midrásica al Pentateuco escrita por Menajem ben Salomo en 1139, posiblemente en Italia (las palabras extranjeras del texto son italianas). Junto a la literatura rabínica el autor cita escritos gaónicos como las Šeiltot y Halakot Gedolot; también cita a Al-Fasí y el Midrás Leqaḥ Ṭob. Los autores medievales conocieron el texto completo; hoy sólo se conserva la parte de Gn y Ex.

S. Buber, *Sechel Tob. Commentar zum ersten und zweiten Buch Mosis von Rabbi Menachem ben Salomo verfasst i. J. 1139... herausgegeben... commentiert und mit... Einl.*, Berlín 1900/1901 (reimpr. Tel Aviv, sin fecha); Cfr I. Ta-Shma, EJ, XI 1307s.

8. Midrás de Samuel

Para Zunz (GV, 281s) esta compilación de comentarios escogidos al libro de Samuel no sería anterior al s. xi. Pero con toda seguridad la obra nació mucho antes, aunque con posterioridad hubiera sido aun reelaborada (nótense las "aperturas" tardías). Esto es lo que prueban las citas en Samuel ben Jofni (s. x) con el nombre de *Aggadat Šemuel* y en *Megillat Setarim* de Rab Nissim Gaon.[7] El *Qiṣur Aggadot ha-Yerušalmi* de la Geniza cita un "Samuel Rabbah";[8] las listas de libros de la Geniza mencionan también una *Aggadat Šemuel.*[9]

Este escrito no sólo usa la literatura rabínica; también emplea otro material, muy antiguo, no documentado en otra parte. Abarca 32 capítulos, 24 dedicados al libro 1Sm y 8 al 2Sm. Nació en Palestina: los maestros amoraítas que nombra son palestinos, y también todas las obras que cita. El Ms de Parma 563 es el único manuscrito y muy corrompido; Rabinovitz ha publicado ocho hojas de la Geniza que ofrecen un texto muy diferente: sin los añadidos posteriores y con otro material que después desaparecería.

Ediciones:
Constantinopla 1517; Venecia 1546; S. Buber, *Midrasch Samuel... kritisch bearbeitet, commentiert und mit einer Einl.*, Cracovia 1893, reimpr. junto con MidrProv Jerusalén 1965 (cfr A. Ehrlich, *MGWJ* 39, 1895, 331-6.368-370: señala los errores de impresión, omisiones, etc); Z.M. Rabinovitz, *Ginzé Midrash*, 179-217 (lo data en torno al s. xiii); otro fragmento puede verse en N. Alloni, *Geniza Fragments* 77.

Traducción:
A. Wünsche, *Lehrhallen* V.

---

[7] S. Abramson, *Injanot be-Sifrut ha-Geonim*, Jerusalén 1974, 154; *Rab Nissim Gaon*, Jerusalén 1965, 311.

[8] Cfr *Ginze Schechter* I, 392.

[9] Cfr J. Mann, *Text and Studies* I, Nueva York 1972 (reimpr. de la ed. de 1931, 644).

Bibliografía:
J. Elbaum, EJ, XI 1517; M. Higger, "Beraitoth in Midrash Samuel and Midrash Mishlei" (h), *Talpioth* 5,3-4 (1952) 669-682; Zunz, GV 281s.

9. Berešit Zuṭṭa

Así es como S. Buber llama al Comentario al Génesis de Samuel b. R. Nissim Masnut. Éste enseñó en Alepo en el s. XIII, pero procedía de Toledo. No es seguro que se trate del mismo Samuel b. R. Nissim que Al-Harizi visitó en Alepo en 1218 (éste no lleva el nombre de Masnut y el autor del Midrás todavía en 1276 había de escribir un comentario a Daniel). Los manuscritos llaman a la obra simplemente "Midrás de R. Samuel Masnut".

Se trata de una compilación del conjunto de la literatura rabínica (nunca citada por su nombre), compuesta a modo de mosaico a partir de las más pequeñas unidades y con una abierta inclinación por el sentido literal. Del mismo autor es un *Midraš Sefer 'Iyyob Ma'ayan Gannim;* también a él se deben unos midrasim a Dan, Esd (con Neh) y Cr. De un comentario a Nm se ha conservado una parte (JThS), de forma que se puede suponer que el Masnut se apoya con fuerza en los Targumin y en la Pesitta; su comentario a Cr copia simplemente el de David Kimji (cc 1160-1235) suplementándolo con citas rabínicas. Acaso hiciera lo mismo con el de Esd y Dan; ningún comentario de Kimji a estos libros se nos ha conservado (prescindiendo de alguna explicación de expresiones arameas).

Texto:
S. Buber, *Samuel b. R. Nissim Masnut, Ma'ayan Gannim... al Sefer Ijob*, Berlín 1889 (reimpr., Jerusalén 1970); M. (Ha) Cohen, *Midrasch Bereschit Zutta*, Jerusalén 1962; I.S. Lange-S. Schwartz, *Midras Daniel et Midras Ezra auctore R. Samuel b. R. Nissim Masnuth (Saec. XIII)*, Jerusalén 1968. Cfr A. Díez Macho, "Las citas del Targum Palestinense en el Midrás Bereshit Zuta", FS M. Delcor, Neukirchen-Vluyn 1985, 117-126; I. Ta-Shma, EJ, XI 1097s.

10. Piṭron Torah

Es una colección de comentarios exegéticos y homilías a Lv, Nm y Dt, probablemente originaria de Babilonia en el s. IX. La obra se ha

conservado en un Ms de 1328. Junto a las fuentes rabínicas cita también las Šeiltot de R. Ajay y las exégesis del caraíta Benjamín al-Nahawandi. Es importante tanto para la crítica textual como para la historia de la literatura rabínica. Cfr E.E. Urbach, *Pitron Torah. A Collection of Midrashim and Interpretations*. Jerusalén 1978 (compendio inglés de su introducción en *7th WCJS* III, *Studies in the Talmud, Halaka and Midrash*, Jerusalén 1981, 21-27).

11. Otros Midrasim y obras similares

He aquí una serie de colecciones/recopilaciones de Midrasim:

> Eben-Schmuel, *Midresche Geulla*; J.D. Eisenstein, *Ozar Midrashim*; L. Grünhut, *Sefer ha-Likkutim*; Ch.M. Horowitz, *Sammlung kleiner Midraschim*, parte I Berlín 1881, II-III Frankfurt 1881-2 (reimpr. en 2 vols, Jerusalén 1966-7); A. Jellineck, BhM; S.A. Wertheimer, *Batei Midrashot*.

Una compilación de la tradición midrásica ofrece M.M. Kasher, *Torah Shelemah*, Jerusalén-Nueva York 1927ss (29 vols hasta 1978); versión inglesa abreviada, en H. Freedmann (editor), Nueva York 1953ss (9 vols hasta ahora).

Para la localización de las interpretaciones de la Biblia dispersas en el conjunto de la literatura rabínica es muy útil y valiosa la obra de A. Hyman, *Torah Hakethubah Vehamessurah*. Second Edition Revised and Enlarged by his Son A.B. Hyman, 3 vols, Tel Aviv 1979; complementos, en *Sefer Hahashlamoth*, Jerusalén (sin fecha, 1985?).

Para ulterior bibliografía, cfr J.T. Townsend, en *The Study of Judaism* I, Nueva York 35-80; II Nueva York 1976, 333-392.



APÉNDICES

Apéndice I

LECTURAS DE LA TORAH (SEDARIM) SEGÚN EL CICLO ANUAL

Gn	1,1-6,8	*Berešit*
	6,9-11,32	*Noaḥ*
	12,1-22,24	*Lek leka*
	18,1-22,24	*Wa-yera*
	23,1-25,18	*Ḥayyey Śarah*
	25,19-28,9	*Toledot*
	28,10-32,3	*Wa-yeṣe*
	32,4-36,43	*Wa-yišlaḥ*
	37,1-40,23	*Wa-yešeb*
	41,1-44,17	*Mi-qeṣ*
	44,18-47,27	*Wa-yiggaš*
	48,1-50,26	*Wa-yeḥi*
Ex	1,1-6,1	*Šemot*
	6,2-9,35	*Wa-'era*
	10,1-13,16	*Bo*
	13,17-17,16	*Bešallaḥ*
	18,1-20,26	*Yitro*
	21,1-24,18	*Mišpaṭim*
	25,1-27,19	*Terumah*
	27,20-30,10	*Teṣawweh*
	30,11-34,35	*Tiśśa*
	35,1-38,20	*Wa-yaqhel*
	38,21-40,38	*Pequdey*
Lv	1,1-5,26	*Wa-yiqra*
	6,1-8,36	*Ṣaw*
	9,1-11,47	*Šemini*
	12,1-13,59	*Tazria'*
	14,1-15,33	*Meṣora'*
	16,1-18,30	*'Aḥarey*
	19,1-20,27	*Qedošim*
	21,1-24,23	*'Emor*
	25,1-26,2	*Be-har*
	26,3-27,34	*Be-ḥuqqotay*
Nm	1,1-4,20	*Be-midbar*
	4,21-7,89	*Naśo*
	8,1-12,16	*Be-ha'aloteka*
	13,1-15,41	*Šelaḥ*
	16,1-18,32	*Qoraḥ*
	19,1-22,1	*Ḥuqqat*
	22,2-25,9	*Balaq*
	25,10-30,1	*Pinḥas*
	30,2-32,42	*Maṭṭot*
	33,1-36,13	*Mas'ey*
Dt	1,1-3,22	*Debarim*
	3,23-7,11	*Wa-'etḥannan*
	7,12-11,25	*'Eqeb*
	11,26-16,17	*Re'eh*
	16,18-21,9	*Šofeṭim*
	21,10-25,19	*Ki teṣe*
	26,1-29,8	*(Ki) Tabo*
	29,9-30,20	*Niṣabim*
	31,1-30	*Wa-yelek*
	32,1-52	*Ha'azinu*
	33,1-34,12	*We-zot ha-berakah*

APÉNDICE II

BIBLIOGRAFÍA QUE SE CITA EN FORMA ABREVIADA

DOY entre paréntesis y negrita [(xxx)] la forma abreviada. Esta lista se refiere a las obras generales que se citan a lo largo y ancho de todo el libro; no incluye las abreviaturas que hacen referencia evidente a la bibliografía propia de cada capítulo.

ALBECK, Ch.,

-*Einführung in die Mischna*, Berlin-Nueva York 1971 (**Einführung**);

-*Introduction to the Talmud, Babli and Yerushalmi* (h), Tel Aviv 1969 (**Mabo**);

-*Untersuchungen über die halakischen Midraschim*, Berlín 1927 (**Untersuchungen**);

-(**Deraschot**): cfr L. Zunz;

ALLONI, N.,

-*Geniza Fragments of Rabbinic Literature, Mischna, Talmud and Midrash, with Palestinian Vocalization* (h), Jerusalén 1973 (**Geniza Fragments**);

ALON, G.,

-*The Jews in their Land in the Talmudic Age*, 2 vols, Jerusalén 1980-4 (**The Jews**) (versión corregida y actualizada de *Toldot ha-Jehudim...*, Tel Aviv 1958^{3});

-*Jews, Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalén 1977 (**Studies**) (selección de los más importantes artículos de la edición hebrea, 2 vols, Tel Aviv 1958);

ASSAF, S.,

-*Tequfat ha-Geonim we-sifruta*, Jerusalén 1955 (**Geonim**);

BACHER, W.,

-*Die Agada der Tannaiten*, Estrasburgo I 1903^{2}, II 1890, reimpr. Berlín 1965-6 (**Tann**);

-*Die Agada der palästinischen Anoräer*, 3 vols, Estrasburgo 1892-9, reimpr. Hildesheim 1965 (**pAm**);

-*Die Agada der babylonischen Amoräer*, Frankfurt 1913^{2}, reimpr. Hildesheim 1965 (**bAm**);

-*Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig 1899-1905, reimpr. Hildesheim 1965 (**ET**);

-*Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens*, Leipzig 1914, reimpr. Berlín 1966 (**TT**).

BARON, S.W.,

-*A Social and Religious History of the Jews*, Nueva York, 1952ss^{2} (**History**);

BEER, M.,

-*The Babylonian Exilarchate in the Arsacid and Sassanian Periods* (h), Tel Aviv 1970 (**Exilarchate**);

–"Exilarchs of the Talmudic Epoch Mentioned in R. Sherira's Responsum", *PAAJR* 35 (1967) 43-74 (Exilarchs);

BEIT-ARIÉ, M.,
–*Hebrew Codicology*, Paris 1976, reimpr. más completa, Jerusalén 1981 (Codicology);

DAN, J.,
–*The Hebrew Story in the Middle Ages (h), Jerusalén 1974* (The Hebrew Story);

DAUBE, D.,
–"Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis", FS H. Lewald, Basilea 1953, 25-44; reimpr. en H.A. Fischel (ed.), *Essays* 164-182 (Alex. Methods);
–"Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric", *HUCA* 22 (1949) 239-264 (Rabb. Methods);

DOR, Z.M.,
–*The Teachings of Eretz Israel in Babylon* (h), Tel Aviv 1971 (Teachings);

EBEN-SCHMUEL, J.,
–*Midresche Geulla*, Jerusalén 1954, 1968³ (Midresche Geulla);

EISENSTEIN, J.D.,
–*Ozar Midrashim. Bibliotheca Midraschica*, 2 vols, Nueva York 1915, reimpr. Jerusalén 1969 (Ozar Midrashim);

EPHRATI, J.E.,
–*The Sevoraic Period and its Literature in Babylonia and in Eretz Israel (500-689)* (h), Petaj Tiqvá 1973 (The Sevoraic Period);

EPSTEIN, A.,
–*Me-Qadmoniot ha-Jehudim. Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde*, Viena 1887; reimpr. en *Kitbe R. A. Epstein*, 2 vols, Jerusalén 1950/7, 2.º vol (Qadmoniot);

EPSTEIN, J.N.,
–*Introduction to the Text of the Mischna* (h), Jerusalén 1984 (ITM);
–*Introduction to Tannaitic Literature: Mishna, Tosephta and Halakhic Midrashim* (h), ed. por E.Z. Melammed, Jerusalén 1957 (ITL);
–*Introduction to Amoraitic Literature. Babylonian Talmud and Yerushalmi* (h), ed. por E.Z. Melammed, Tel Aviv 1962 (IAL);

FISCHEL, H.A. (ed.),
–*Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*, Nueva York 1977 (Essays);
–*Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy*, Leiden 1973 (Rabbinic Literature);

FRANKEL, Z.,
–*Mabo ha-Jeruschalmi. Einleitung in den jerusalemischen Talmud*, Breslau 1870, reimpr. Jerusalén 1967 (Mabo);
–*Darkhe ha-Mischna. Hodegetica in Mischnam librosque cum ea conjunctos. Pars prima: Introductio in Mischnam*, Leipzig 1859; *Additamenta et Index*, Leipzig 1876; reimpr. Tel Aviv, sin fecha (Darkhe);

GERHARDSSON, B.,
–*Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christiany*, Upsala 1961 (Memory and Manuscript);

GINZBERG, L.,
–*A Commentary on the Palestinian Talmud* I, Nueva York 1941, reimpr. 1071, introducción hebrea (Mabo);
–*Genizah Studies in Memory of Doctor Solomon Schechter: I Midrash and Haggadah, II Geonic and Early Karaitic Halakah* (h), Nueva York 1928/9, reimpr. 1969 (Ginze Schechter);

GOODBLATT, D.,
–*Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*. Leiden 1975 (Instruction);
GRAETZ, H.,
–*Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, vols 4.° y 5.°, Leipzig 1908-9[4] (Geschichte);
GREEN, W.S. (Ed.),
–*Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism*. Missoula 1977 (Persons);
–*Approaches to Ancient Judaism*, I Missoula 1978, II Chico 1980, III Chico 1981 (Approaches);
GRÜNHUT, L.,
–*Sefer ha-Likkutim. Sammlung älterer Midraschim und Wissenschaftlicher Abhandlungen*, 6 cuadernos, Jerusalén 1898-1903, reimpr. Jerusalén 1967 (Sefer ha-Likkutim);
HALEVY, I.,
–*Dorot Harischonim. Die Geschichte und Literatur Israels* Ic, Ie, II, III, Frankfurt 1897-1918, reimpr. Jerusalén 1967 (Dorot);
HALIVNI, D.W.,
–*Sources and Traditions* (h), 2 vols, I Tel Aviv 1968, II Jerusalén 1975 (Sources);
HEINEMANN, I.,
–*Darkhe ha-Aggada*, Jerusalén 1970[3] (Darkhe ha-Aggada);
HEINEMANN, J.,
–*Aggadah and its Development* (h), Jerusalén 1974 (Aggadah);
HOPKINS, S.,
–*A Miscellany of Literary Pieces from the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge 1978 (Miscellany);
JUSTER, J.,
–*Les juifs dans l'Empire Romain*, 2 vols, Paris 1914, reimpr. Nueva York 1968 (Les Juifs dans l'Empire Romain);
KONOVITZ, I.,
–*Tannaitic Symposia. Complete Collected Sayings, in Halakah and Aggadah, in the Talmudic and Midrashic Literature* (h), 4 vols, Jerusalén 1967-9 (TS);
LAUTERBACH, J.Z.,
–*Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951, reimpr. Nueva York 1973 (Rabbinic Essays);
LEVINE, L.I.,
–*Caesarea under Roman Rule*, Leiden 1975 (Caesarea);
LIEBERMAN, S.
–*Greek in Jewish Palestine*, Nueva York 1965[2] (Greek);
–*Hellenism in Jewish Palestine*, Nueva York 1962[2] (Hell.);
–*Texts and Studies*, Nueva York 1974 (Texts and Studies);
–*Tosefta Ki-Fshutah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta* (h), 8 vols más un volumen suplementario a Moed, Nueva York 1955-73 (TK);
MANTEL, H.,
–*Studies in the History of the Sanhedrin*, Cambridge (Mass.) 1961 (Studies);
MELAMMED, E.Z.,
–*An Introduction to Talmudic Literature* (h), Jerusalén 1973 (Introduction);
NEUSNER, J.,
–*A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai*, Leiden 1970[2] (Life);
–*Development of a Legend. Studies on the Traditions concerning Yohanan ben Zakkai*, Leiden 1970 (Development);
–*A History of the Jews in Babylonia*, 5 vols, Leiden 1965-1970 (Bab);

–*The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 vols, Leiden 1971 (Phar);
–*Eliezer ben Hyrcanus. The Tradition and the Man*, 2 vols, Leiden 1973 (Eliezer);
–*A History of the Mishnaic Law of Purities*, 22 vols, Leiden 1974-7 (Pur);
–(ed.) *The Modern Study of the Mishnah*, Leiden 1973 (The Modern Study);
–(ed.) *The Formation of the Babylonian Talmud*, Leiden 1970 (Formation);

PORTON, G.G.,
–*The Traditions of Rabbi Ishmael*, 4 vols, Leiden 1976-1982 (Ishmael);

RABINOVITZ, Z.M.,
–*Ginzé Midrash. The Oldest Forms of Rabbinic Midrashim according to Geniza Manuscripts* (h), Tel Aviv 1976 (Ginzé Midrash);

SAFRAI, S. (ed.),
–*The Literature of the Sages* I, Assen/Maastricht-Filadelfia 1987 (The Literature);

SAFRAI, S.-STERN, M. (eds.),
–*The Jewish People in the First Century*, 2 vols, Assen/Amsterdam 1974-6 (Safrai-Stern);

SCHÄFER, P.,
–*Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978 (Studien);

SCHÜRER, E.,
–*The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. A New English Version Revised and Edited by G. Vermes, F. Millar, M. Black*, Edimburgo I 1973, II 1979 (versión española, Madrid 1985) (Schürer-Vermes);

URBACH, E.E.,
–*The Tosafists: Their History, Writings and Methods* (h), Jerusalén 1955[4] (The Tosafists);

VERMES, G.,
–*Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975 (Studies);

VRIES, B. DE,
–*Mechqarim be sifrut ha-Talmud*, Jerusalén 1968 (Mechqarim);

WEISS, A.,
–*Studies in the Literature of the Amoraim* (h), Nueva York 1962 (SLA);
–*Mechqarim ba-Talmud*, Jerusalén 1975 (Mechqarim);

WEISS, I.H.,
–*Dor Dor we-Dorschaw. Zur Geschichte der jüdischen Tradition* (h), 5 vols, Viena 1871-1883, reimpr. Vilna 1904 etc (Dor);

WERTHEIMER, S.A.,
–*Batei Midrashot*, 2 vols, Jerusalén 1968[2] (Batei Midrashot);

WÜNSCHE, A.,
–*Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen*, 5 vols, Leipzig 1880-1885, reimpr. Hildesheim 1967 (Bibl. Rabb.);
–*Aus Israel Lehrhallen*, 5 vols, Leipzig 1907-10; reimpr. en 2 vols, Hildesheim 1967 (Lehrhallen);

ZUNZ, L.,
–*Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, Frankfurt 1892[2], reimpr. Hildesheim 1966 (GV). Existe una versión hebrea completada por Ch. Albeck, *Ha-Deraschot be-Jisrael*, Jerusalén 1954 (Deraschot), que se la cita en razón de los importantes complementos de Albeck.

Apéndice III

TÍTULOS DE OBRAS RABÍNICAS CITADAS

Cuando procede se antepone una O (= Orden de la Misnah o Talmudim) o Tr (= Tratado de la Misnah o de los Talmudim) o Md (= Midrás). Cuando existe una información fundamental o básica sobre el título en cuestión, damos su referencia en primer lugar. La clasificación de una obra como midrásica o no en algunos casos puede ser discutible.

Apéndice IV

ÍNDICE ALFABÉTICO DE RABINOS HASTA EL PERÍODO GAÓNICO INCLUSIVE

GS Gran Sinagoga
Par Parejas o *zugot*
T Tannaítas
A Amoraítas; pA, de Palestina; bA, de Babilonia
Sbr Saboraítas
G Gaones
(Los números indican la generación)

Información detallada y bibliográfica básica hasta los saboraítas puede obtenerse cómodamente en Parte I, Cap VI, 4. Cuando parece oportuno ofrezco algún brevísimo dato que ayude a su mejor y más rápida identificación. Respecto a los gaones listados, sí ofrezco las pp del presente volumen donde a ellos se hace referencia.

bA1 Abba Arika: Rab usualmente, fundador de Academia de Sura.
bA1 Abba bar Abba.
pA3 Abba bar Kahana: haggadista.
pA3 Abba bar Memel: en TJ R. Ba.
bA4 Abba bar Ulla: o Rabba Ulla.
pA2 Abba bar Zabday: o Ba bar Zabda.
pA3 Abba de Akko.
T4 Abba Elazar ben Gamla (= Gamaliel?).
PA3 Abba II: babilonio.
T: Abaa Janin: de Babilonia, discípulo de Yismael, transmisor de Eliezer ben Hyrqanos.
T2 Abba Saúl ben Batnit.
T3 Abba Saúl: en controversia con Yehudah bar Ilay.
T3 Abba Yosé ben Dostay: dositeos.
pA3 Abbahu: principal director de la academia de Cesarea, en frecuente controversia con los *minim*.
bA4 Abbaye: de la academia de Pumbedita.

bA2 Abimi: "el de agudo ingenio".
pA4 Abin I: Abun y Bun en TJ, o Rabin en forma abreviada.
pA5 Abin II.
Par Abtalyón.
bA4 Adda II bar Ahabah.
pA4 Ahabah ben Zeira: o Ajawah b. Zeira.
pA4 Aibo.
pA3 Aja b. Janina.
bA4 Aja bar Yaaqob.
pA4 Aja: halakista y más haggadista.
T4 Ajay ben Yosiyyah.
pA2 Alexander: o Alexandray.
bA6 Amemar.
pA3 Ammi (ben Natán): o Immi (TJ).
GS Antígono de Soko: Abot 1,3; ARN A 5,2; ARN B 10,2.
T1 Aqabyah ben Mahalalel: Abot 3,1 Eduy 5,6.
T2 Aqiba ben Yosef: o sólo Aqiba. Mártir. Saludó como Mesías a Bar Kokba.
T2 Aqilas el prosélito: traductor griego, bajo la influencia de los métodos exegéticos de Aqiba.
bA1 Assi: o Issi o Assa.
pA3 Assi: o Yosé, Assa, Issi; se trata probablemente de un diminutivo de Yosef.
pA5 Azaryah.
T5 Bannaah (o Bannayah o Benayah).
T5 Bar Qappara: Elazar b. Elazar ha-Qappar. ¿autor de SZ?
pA3 Bebay.
T2 Ben Paturi.
pA5 Berekyah: en los midrasim, Berekyah ha-Kohen.
pA3 Binyamin ben Levi: haggadista.
bA5 Dimi de Nehardea.
pA4 Dimi: o Abudimi, "el viajero de Babilonia".
T4 Dosa.
T2 Dosa ben Arjinos: o Harkinas. Abot 3,10.
T4 Dostay ben Yannay.
T4 Dostay ben Yehudah.
bA2 Efah: "el de agudo ingenio".
pA1 Efes: sucesor de Rabbi en Séforis.
T2 Elazar ben Arak: discípulo predilecto de Yojanán be Zakkay. Místico.
T2 Elazar ben Azaryah: aristócrata, rico, sacerdote, sustituyó a Gamaliel II en el Patriarcado durante un cierto tiempo.
T2 Elazar ben Parta.
pA3 Elazar ben Pedat: en TJ, Lazar.
T2 Elazar ben Sadoq.
T3 Elazar ben Sadoq II.
T3 Elazar ben Sammúa: Elazar en Misnah y Tos. Discípulo de Aqiba.
T4 Elazar ben Simón (ben Yojay).
T4 Elazar ben Yehudah.
T2 Elazar ben Yehudah: o también Elazar de Bartota.
T4 Elazar ben Yosé (ben Jalafta): viaje a Roma con Simón ben Yojay
T2 Elazar de Modiim: ¿ejecutado por Bar Kokba?
T4 Elazar ha-Qappar: o Eliezer ha-Qappar.

T2 ELAZAR JISMA: o Elazar ben Jisma.
T2 ELIEZER BEN HYRQANOS: o Eliezer sólo. Lydda. Místico. Discípulo de Yojanán ben Zakkay.
T3 ELIEZER BEN R. YOSE HA-GELILI: haggadista, a quien se atribuye la colección de 32 Middot.
T1 ELIEZER BEN YAAQOB EL VIEJO.
T3 ELIEZER BEN YAAQOB: Discípulo de Aqiba. Estuvo presente en la asamblea de Usa. SZ podría provenir de su escuela.
T2 ELISA BEN ABUYAH: o *Aher* ("el otro") para evitar su nombre. Místico. Se dice subió al Pardes. Apóstata.
T4 EURYDEMOS BEN JOSÉ (BEN JALAFTA).
FILÓN: cfr pp 92, 322, 375
FLAVIO JOSEFO: historiador. Cfr 74, 92, 322, 375, 384, 437, 439
T5 GAMALIEL III: hijo de Rabbi, su sepulcro en Bet Searim.
bA2 GENIBA: en Sura, entregado a los persas por el exilarca para ser ejecutado.
bA2 GIDDEL.
pA3 HELA: o Ela, "el edificador de la Ley".
Par HILLEL EL VIEJO: Babilónico, se le atribuye la colección de las 7 middot y la práctica del Prosbul.
pA4 HILLEL II: patriarca, se le atribuye la introducción del calendario fijo.
pA3 HOSAYAH (II): babilonio, *ḥaber de-rabbanan*.
pA1 HOSAYAH: u Osayah o Hosayah Rabba, maestro de Yojanán.
pA4 HUNA (BEN ABIN): o Juna, Junya o Nejonya.
bA6 HUNA BAR NATÁN.
bA4 IDI BAR ABIN I.
bA7 IDI BAR ABIN II.
T2 ILAY: discípulo de Eliezer ben Hyrqanos.
T3 ISSI BEN AQASYA: también Yosé ben Aqasya.
pA4 JAGGAY.
bA5 JAMA.
pA1 JAMA BAR BISA.
pA2 JAMA BAR JANINA.
T3 JANANYA BEN AQABYAH (o AQIBA): hijo de Aqabyah ben Mahalalel.
T3 JANANYA BEN AQASYA.
T1 JANANYAH (o JANINA): prefecto de los sacerdotes.
T2 JANANYAH BEN GAMALIEL II: o Janina...
T2 JANANYAH BEN JAKINAY: en Yabneh y Bene Beraq. Contado entre los "Diez Mártires".
T1 JANANYAH BEN JIZQIYYAH BEN GARON (o GORYÓN): Se le atribuye Megillat T'aanit.
T2 JANANYAH BEN TERADYÓN: padre de Beruryah, suegro de Meir.
T2 JANANYAH BEN YEHUDAH.
pA5 JANANYAH II (o JANINA): en Séforis.
pA3 JANANYAH: hermano del anterior, *ḥaber de-rabbanan*.
T2 JANANYAH: sobrino de Yehosúa b. Jananyah. Pretende hacer en Babilonia la intercalación del calendario.
pA4 JANIN (JANÁN).
pA2 JANINA.
pA4 JANINA B. ABBAHU.
pA4 JANINA B. AJA.
pA4 JANINA B. YISJAQ: haggadista.

T1 Janina ben Dosa: carismático, curandero, taumaturgo.
pA3 Janina ben Pappay: aramaización de Pappos.
pA1 Janina: o Janina bar Jama, sucesor de Efes, discípulo de Rabbi.
pA4 Jasday.
pA4 Jelbo.
T2 Jidqa.
pA2 Jilfa.
pA2 Jiyya bar Yosef.
pA1 Jiyya ben Gamda.
pA3 Jiyya II bar Abba.
T5 Jiyya: "el viejo" (Ruba/Rabba), maestro de Rab, se le considera con participación activa en Tosefta y Sifra.
pA1 Jizqiyya: hijo de Jiyya, ¿redactor de MRS?
pA5 Jizqiyyah.
pA3 Leví.
T5 Leví bar Sisi: (Sosius?) o sólo Leví.
T2 Levitas de Yabneh: Abot 4,4, citado en PRE.
T4 Mana: (abreviatura de Menajem, como Mani).
pA2 Mani I: o Mana bar Tanjum.
pA5 Mani II: o Mana, en Séforis.
bA7 Mar bar Rab Asi (= Tabyomi).
G Mar bar Rab Janan: ¿primer Gaón de Sura? Cfr p 154
G Mar bar Rab Huna: ¿primer Gaón en Pumbedita? Cfr p 154
bA6 Mar bar Rabina.
bA1 Mar Semuel: se le atribuye la sentencia *Dina de-Malkuta dina.*
bA1 Mar Uqba(n) I: exilarca entre el 210-240.
bA2 Mar Uqba(n) II: exilarca, nieto de Rab.
bA6 Mar Zutra.
Sbr Mar Zutra.
Par Mattay de Arbela (o Nittay): Abot 1,6 Hag 2,2.
T2 Mattya ben Jeres: funda academia en Roma.
pA2 Measa.
T3 Meir: discípulo de Yismael, Aqiba y Elisa ben Abuyah. Maestro en halakah, haggadah y parábolas.
T4 Menajem ben Yosé (ben Jalafta): o sólo Menajem.
pA5 Najmán.
T1 Najum de Gimzo: maestro de Aqiba.
T1 Najum el Medo: Babilónico. Vivió la destrucción del Templo.
T4 Natan: ha-Babli, en controversia con Rabbi; se le atribuye ARN.
G Natronay bar Jakinay. Cfr pp 287, 310, 449
T3 Nehoray: Séforis?
T3 Nejemyah: Discípulo de Aqiba. Se le atribuye el material anónimo de Tosefta.
T1 Nejunyah ben ha-Qanah (o ha-Qane): ¿maestro de Yismael?
pA1 Osayah: cfr Hosayah
bA5 Papi.
T2 Pappos ben Yehudah: o sólo Pappos, en cárcel con Aqiba.
T2 Papyas.
pA1 Pedayah: o Yehudah bar Pedayah.
T4 Pinjas ben Yair: asceta, yerno de Simón ben Yojay. Se le atribuye el Midrás Tadse.

pA5 PINJAS: Pinjas bar Jama.
bA1 QARNA.
bA2 RAB ADDA BAR AHABAH: de Sura, longevo, piadoso, taumaturgo.
Sbr RAB AINA.
Sbr RAB AJA.
bA6 RAB AJA BAR RABA.
Sbr RAB AJAY BAR RAB HUNA: de Be Jatim.
G RAB AMRAM GAON: autor del Siddur completo más antiguo que se conoce. Cfr p 55
bA6 RAB ASI: o Rabbana Asi, de la academia de Sura: participa en las sesiones de Kalla; intervención decisiva en TB.
bA5 RAB BEBAY BAR ABBAYE.
bA7 RAB GEBIHA DE BE QATIL.
bA3 RAB HAMMUNA.
bA3 RAB HUNA B. JIYYA.
T5 RAB HUNA: docto exilarca.
bA5 RAB HUNA: hijo de Rab Yehosúa.
bA2 RAB HUNA: maestro en Sura, acaso es el mismo exilarca Huna II.
bA3 RAB JISDA: en Sura, haggadista, sutil.
bA6 RAB KAHANA: en Pumbedita.
bA6 RAB KAHANA: en Pum Nahara.
pA2 RAB KAHANA: en TJ aparece sin título.
bA2 RAB MATTENA.
bA3 RAB NAJMÁN BAR JISDA.
bA3 RAB NAJMÁN BAR YAAQOB: o sólo Rab Najmán.
bA4 RAB NAJMÁN BAR YISJAQ: Pumbedita.
bA7 RAB NAJMÁN BAR RAB HUNA.
G RAB PALTOY GAON. Cfr pp 278, 287, 296
bA5 RAB PAPA BAR JANÁN.
bA2 RAB QATTINA: en Sura.
bA7 RAB RAFRAM II.
bA3 RAB RAJBAH.
bA7 RAB RIJUMAY (NUUMAY).
Sbr RAB RIJUMAY (NUUMAY).
bA7 RAB SAMA: hijo de Raba.
bA1 RAB SELA.
Sbr RAB SEMUEL BAR R. ABBAHU.
G RAB SERIRA GAON: autor de la famosa carta a los de Qairowan. Cfr en el apéndice III, *Iggeret Rab Serira Gaon*.
bA3 RAB SESET.
Sbr RAB SIMONA.
Sbr RAB TAJNA.
bA2 RAB YEHUDAH BAR YEJEZQEL: o sólo Rab Yehudah, Pumbedita.
bA2 RAB YIRMEYAH BAR ABBA: en TJ, Rab Yirmeyah o Rab Yirmeyah bar Wa.
bA3 RAB YISJAQ BAR ABDIMI (EUDEMOS).
bA7 RAB YOSÉ: *sof hora'ah*.
bA3 RAB YOSEF (BAR JIYYA): por sobrenombre "Sinai".
bA5 RAB ZEBID.
bA1 RAB: cfr Abba Arika.
bA4 RABA: Raba bar Yosef bar Jama. Con Abbaye la dialéctica talmúdica alcanza su punto máximo.

bA4 RABBA BAR SELA.
bA7 RABBA TOSFAAH.
Sbr RABBA YOSEF.
bA3 RABBA(H) BAR NAJMANI: o sólo Rabbah, *'oqer harim*, "el que mueve montañas".
bA2 RABBAH BAR ABUHA.
bA3 RABBAH BAR BAR JANAN: o Abba bar bar Jana; famoso por sus relatos de viajes.
bA1 RABBAH BAR JANA.
bA4 RABBAH BAR MARI.
bA3 RABBAH BAR RAB HUNA: en Sura.
T1 RABBÁN GAMALIEL I: Cfr Hech 5,34; 22,3, Maestro de Pablo de Tarso.
T2 RABBÁN GAMALIEL II: en Yabneh. Destituido temporalmente. Durante su liderazgo se intorduce la *Birkat haMinim* en las "18 Bendiciones".
T1 RABBÁN SIMÓN BEN GAMALIEL I: en el tiempo de la guerra judía.
T3 RABBÁN SIMON BEN GAMALIEL II: padre de Rabbi, en Usa.
T1 RABBÁN YOJANÁN BEN ZAKKAY: escapa de la Jerusalén sitiada. Reorganiza el judaísmo en Yabneh.
Sbr RABBAY DE ROB.
T4 RABBI YEHUDAH HA-NASI: o sólo Rabbí, hijo de R. Simón ben Gamaliel II. Editor de la Misnah.
bA6 RABINA.
Sbr RABINA DE AMUSYA (o AMUSA).
bA7 RABINA II BAR HUNA.
bA5 RAFRAM I BEN PAPA.
bA3 RAMI BAR ABBA.
bA4 RAMI BAR JAMA.
T3 REUBEN BEN ISTROBELI: interviene en Roma cuando la persecución de Adriano.
pA2 REUBÉN: haggadista.
G SAADYA: 882-942. Cfr pp 58, 71, 188, 214, 295s, 442, 454
T1 SADOQ: Vive destrucción Templo. Del circulo de Gamaliel II.
Sbr SAMA BAR YEHUDAH.
Par SAMMAY: también a veces llamado "el Viejo".
Par SEMAYAH.
pA4 SEMUEL B. AMMI.
pA5 SEMUEL B. R. YOSÉ BER. BUN (o b. Yosé b. Abin).
pA3 SEMUEL BAR NAJMÁN: o sólo bar Najmán, haggadista.
pA3 SEMUEL BAR YISJAQ.
G SEMUEL BEN JOFNI: cfr pp 58, 295
T2 SEMUEL EL MENOR: formula la *Birkat ha-Minim* ante Gamaliel II.
G SEMUEL HA-KOHEN BEN JOFNI: cfr p 154
T5 SIMAY.
pA2 SIMLAY: o Sanlay.
pA3 SIMÓN (BEN PAZZI).
T2 SIMÓN BEN AZZAY: o sólo Ben Azzay. De los que ascendieron al Pardes.
T4 SIMON BEN ELAZAR (BEN SAMMÚA): Maestro de Meir, polemiza con Rabbi.
T5 SIMÓN BEN JALAFTA: haggadista y narrador de parábolas.
pA2 SIMON BEN LAQIS: o Res Laqis.
T4 SIMON BEN MENASYA: con Yosé ben Mesullam dirige la "Santa Comunidad" de Jerusalén.
T2 SIMÓN BEN NANNOS: o sólo Ben Nannos (*nannos* = "enano" en griego).
T2 SIMÓN BEN NETANEL: discípulo de Yojanán ben Zakkay. Abot 2,13.

Par SIMÓN BEN SETAJ: ¿hermano de Salomé Alejandra?
T2 SIMÓN BEN TARFÓN.
pA1 SIMÓN BEN YEHOSADAQ.
T4 SIMÓN BEN YEHUDAH.
T3 SIMÓN BEN YOJAY: o sólo Simón. Discípulo de Aqiba.
T4 SIMÓN BEN YOSÉ BEN LAQONYA.
T2 SIMÓN BEN ZOMA: o sólo Ben Zoma. De los que ascendieron al Pardes.
T2 SIMÓN DE SIQMONA.
T2 SIMÓN DE TIMMA.
GS SIMÓN EL JUSTO: Abot 1.2; Ant 12,43; BenSir 50.1-21.
T2 SIMÓN HA-PAQOLI ("el traficante de lino").
T4 SYMMAJOS (BEN YOSEF): ¿el traductor griego Símmaco?
pA3 TANJUM BAR JIYYA.
pA2 TANJUM BEN JANILAY: en TJ corrompido en Ilay.
pA5 TANJUM(A) BAR ABBA: o beRabbi Abba. En relación con PRK. PesR. y Tanj-Yelam.
T2 TARFÓN: sacerdote, en Lydda. Discusiones halákicas con Aqiba.
bA3 ULLA BAR YISMAEL: o sólo Ulla.
pA5 ULLA II.
pA3 YAAQOB BAR IDI.
T4 YAAQOB: a veces con el apodo "Ben Korsay".
pA3 YANNAY.
pA1 YANNAY: por sobrenombre "sabba"; en Séforis, maestro de Yojanán.
T2 YEHOSÚA BEN JANANYAH: o Yehosúa sólo. En frecuente controversia con Eliezer ben Hyrqanos.
pA1 YEHOSÚA BEN LEVI.
pA4 YEHOSÚA BEN NEJEMYAH: haggadista.
Par YEHOSÚA BEN PERAJYAH: cfr Sanh 107b y Sot 47a. ¿maestro de Jesús?
T3 YEHOSÚA BEN QARJAH (o QORJAH): "el calvo", haggadista.
T3 YEHUDAH BAR ILAY: Yehudah en Misnah. En relación con Sifra. Discípulo de Aqiba.
pA4 YEHUDAH BAR SIMÓN (BEN PAZZI): en TJ Yehudah b. Pazzi o simplemente R. Yehudah.
T2 YEHUDAH BEN BABA: por sobrenombre *Hasid*. Ejecutado por los Romanos.
T2 YEHUDAH BEN BATYRA: o Betera. En Nisibis.
T4 YEHUDAH BEN LAQIS.
T5 YEHUDAH BEN NAQOSA.
pA5 YEHUDAH BEN SALOM: en TJ se le llama Yudan.
Par YEHUDAH BEN TABBAY.
T4 YEHUDAH BEN TEMA.
pA1 YEHUDAH II: Yudan Nesia o Yehudah Nesia, patriarca.
PA3 YEHUDAH III, PATRIARCA. TJ: Yehudah Nesia / Yudan Nesia.
pA5 YEHUDAH IV: patriarca.
pA1 YEHUDAH: hijo de Jiyya, yerno de Yannay.
G YEHUDAY GAON: s. VIII. Cfr pp 263, 273, 285, 294, 311
bA7 YEMAR.
pA4 YIRMEYAH: babilonio, en la academia de Tiberias.
pA3 YISJAQ BAR NAJMÁN.
pA2 YISJAQ BEN ELAZAR: o Yisjaq ben Jaqola.
pA3 YISJAQ II: o con el sobrenombre de Nappaja (TB)
T4 YISJAQ: frecuente en Mek y SNm.

T2 YISMAEL BEN ELISA: o Yismael sólo. Adversario de Aqiba.
T4 YISMAEL BEN YOSE (BEN JALAFTA).
T3 YISMAEL HIJO DE YOJANÁN BEN BEROQAH.
pA2 YOJANÁN BAR NAPPAJA: o sólo Yojanán. Se le atribuye (Maimónides) la redacción de TJ.
T2 YOJANÁN BEN BEROQAH: Abot 4,4.
T2 YOJANÁN BEN NURI: del círculo de Gamaliel II; adversario de Aqiba.
T2 YOJANAN BEN TORTA: criticó el apoyo de Aqiba a bar Kokba.
T3 YOJANÁN HA-SANDELAR: "el zapatero" o "de Alejandría".
pA5 YONAH DE BOSRA.
pA5 YONAH: jefe de la academia de Tiberias.
pA1 YONATÁN DE ELAZAR: o sólo Yonatán.
T5 YONATÁN BEN AMRAM.
pA2 YONATÁN DE BET GUBRIN (Elutherópolis).
T3 YONATÁN: de Babilonia. Discípulo de Yismael.
pA5 YOSE BAR ABIN (o ABUN): o Yosé be R. Bun.
pA5 YOSE BAR ZABDA.
T2 YOSÉ BEN DORMASQIT: defensor del sentido literal (SDt 1).
T3 YOSÉ BEN JALAFTA: Yosé en Misnah. En Séforis. Discípulo de Aqiba.
pA2 YOSE BEN JANINA.
T4 YOSE BEN KIPPER: (para Neusner, Kefar).
T4 YOSÉ BEN MESULLAM: con Simón ben Menasya funda la "Santa Comunidad" de Jerusalén.
T2 YOSE BEN QISMA: Abot 6,9.
T5 YOSÉ BEN SAÚL.
T3 YOSÉ BEN YASYAN: o sólo Yasyan.
T4 YOSÉ BEN YEHUDAH (BEN ILAY): en controversia con Rabbi.
Par YOSE BEN YOEZER DE SEREDA: Sot 9,9; Hag 2,2.7.
Par YOSÉ BEN YOJANÁN: Sot 9,9; Hag 2,2.7.
pA1 YOSE BEN ZIMRA.
T2 YOSE HA-GELILI.
T2 YOSE HA-KOHEN: discípulo de Yojanán ben Zakkay, Abot 2,12.
bA4 YOSEF BAR JAMA.
pA3 YOSIYYAH.
T3 YOSIYYAH: de Jusal. Se instaló en Babilonia. Discípulo de Yismael.
PA4 YUDÁN.
pA3 YUDÁN BAR YISMAEL.
pA1 ZABADAY BEN LEVI.
pA3 ZEIRA I: babilonio.
pA5 ZEIRA II.
bA1 ZEIRI: o Zeira, "el viejo".
pA3 ZERIQA: o Zeriqan.

Apéndice V

OTROS RABINOS Y AUTORES POSTGAÓNICOS

Listado alfabético de los citados en esta obra. En una primera columna señalo el siglo al que pertenecen; junto al nombre añado algún dato significativo, con el objeto de ayudar a una fácil y rápida identificación. Doy la referencia de pp de este volumen donde aparecen citados y se encuentra amplia información.

s. XII	Abraham ben David (Rabad): De Posquières, 1120-1198: comentario a Sifra. Cfr pp 58, 358
s. XVII	Abraham ha-Yakini: seguidor de Sabbetay Zewi. Cfr p 234
s. XII	Abraham Ibn Daud: de Toledo, s. XII, autor del *Sefer ha-Qabbalah*. Cfr pp 36s, 243, 271, 283
s. XI	Al-Fasi: del norte de África, comentador del Talmud: cfr pp 231, 238, 263, 278, 294
s. XIIIs	Aser ben Yejiel: *Roš*. Cfr pp 215, 297s, 300
s. XVIII	David Pardo: 1718-1790, comentarios a Tosefta y SNm. Cfr pp 234, 363
s. XVIIs	Eisenmenger, J.A.: polemista antijudío. Cfr p 304
s. XVI	Elazar ben R. Moseh Azikri: 1553-1600, Safed, comentarista de TJ. Cfr p 264
s. VIIs	Elazar ha-Qallir: paytan. Cfr 396, 403
s. XVIIIs	Eliyah Gaon de Vilna: 1720-1798, comentarista talmúdico. Cfr pp 216, 234, 265, 301, 358, 363
s. Xs	Gersom ben Yehudah: comentarista talmúdico. Cfr p 298
s. Xs	Hay Gaon: final del gaonato en Pumbedita. Cfr pp 154, 214, 296, 310
s. XII	Hillel ben Elyaqim: griego, comentarista de Sifra y Sifre. Cfr pp 358, 363
s. XI	Jananel ben Jusiel: 990-1050, de Qairowan, comentarista del Talmud. Cfr pp 238s, 263, 294, 298, 360
s. XIs	Melkisedeq de Siponto: comentador de Misnah y Tosefta. Cfr p 234
s. XIII	Menajem ben Salomo: 1249-1306, llamado *Meiri*, en provenzal *Don Vidal Salomon*, autor de *Bet ha-Behirah*. Cfr p 300
s. XVIII	Mendelssohn, Moses: cfr p 304
s. XVI	Mose Isserles: 1520-1572, talmudista. Cfr p 298
s. XII	Moseh ben Maimón (Maimónides): 1135 (Córdoba) – 1204 (El Cairo). Cfr pp 36, 71, 181, 183, 210, 214s, 220, 240, 243s, 263, 287, 297, 355, 363, 369, 376
s. XIII	Moseh ben Najman (Najmanides): 1194-1270. De Gerona, interviene en la Disputa de Barcelona. Místico y comentarista bíblico y talmúdico. Cfr pp 287, 300, 303, 313, 349

s. XI — MOSEH HA-DARSAN: de Narbona, autor de homilías y recopilador de midrasim. Cfr pp 414s, 467s

s. XI — NATÁN BEN YEJIEL: autor de un léxico talmúdico, el *'Aruk*. Cfr p 298

s. XI — NATÁN: líder de la Yesibah palestina. Cfr p 214

s. XIII — NICOLAUS DONIN: judeoconverso; interviene en la disputa de París. Cfr p 303

s. XI — NISSIM BEN YAAQOB: 990-1062, de Qairowan. Autor de "Llave para el Talmud". Cfr pp 220s, 238, 263, 294, 298, 470

s. XVs — OBADYAH DE BERTINORO: comentarista de la Misnah. Cfr pp 210, 215

s. XVI — PFEFFERKORN, J.: Judeoconverso. Cfr p 303

s. VIII — PIRQOY BEN BABOY: cfr pp 240, 245, 294, 408, 435

s. XIII — RAIMUNDO MARTÍ: 1220-1285, dominico español, polemista antijudío, autor del "Pugio Fidei". Cfr pp 303, 468

s. XI — RAŠI (RABBI SELOMOH BEN YISJAQ): 1040 (Troyes, Francia)-1105. Comentarista bíblico y talmúdico. Cfr pp 58, 71, 216, 220, 239, 271, 273, 285, 298s, 381, 397

s. XVI — REUCHLIN, J.: humanista, defensor del Talmud. Cfr p 303

s. XIXs — ROHLING, A.: 1839-1931, antijudío. Cfr p 304

s. XIIIs — ROŠ: Cfr Aser ben Yejiel.

s. XI — SEMUEL IBN NAGRELLA (SEMUEL HA-NAGID): 993 (Córdoba) – 1055, visir del reino de Granada; filólogo, comentarista talmúdico y poeta. Cfr pp 24, 287, 297

s. XIIIs — SIMSON DE JINON: 1260-1330, autor del *Sefer Keritut*. Cfr pp 58, 220, 244, 297

s. XIIs — SIMSON DE SENS: 1150-1230, "tosafista". Cfr pp 215, 234, 299s, 358

s. XVs — SIRILLO, S.: Español, termina en Safed, comentarista talmúdico. Cfr pp 259, 264

s. XIIIs — YAAQOB BEN ASER: talmudista, autor del compendio *Arba'a Turim*. Cfr p 298

s. XIs — YEHUDAH BEN NATÁN: comentarista talmúdico, yerno de Raši. Cfr p 299

s. XII — YEHUDAH HADASSI: caraíta. Cfr p 57

s. XII — YISJAQ BEN MELKIDEDEQ DE SIPONTO: cc 1090-1160, comentarista de la Misnah. Cfr p 215

s. XVIs — YOM TOB LIPMANN HELLER: 1579-1654. Comentarista de la Misnah, autor de las "Tosafot Yom Tob". Cfr pp 210, 216

s. XVs — YOSEF CARO: 1488 (Toledo)-1575 (Safed), místico y talmudista, autor del *Šulḥan 'Aruk*. Cfr p 298

Se terminó de imprimir
en Artes Gráficas Soler, S. A.,
de la ciudad de Valencia,
el día 6 de febrero de 1989